序　　言

本书的内容是逐节讲解和注释黑格尔《小逻辑》，目的是想为读者弄懂原著、研究黑格尔逻辑学提供一点线索和资料。关于黑格尔逻辑学的一些基本论点，我在《论黑格尔的逻辑学》一书中已经作了评述，那本书可算作是本书的导论，这里就不再重复。本书由于受到原著的结构和顺序的限制，又未作综合的论述，不免使读者在许多重大问题上感到零散而不易掌握；如能把两本书联系起来读，也许可以减少这方面的一些困难。

本书每节都分讲解和注释两部分（除极少数未作注释外）。讲解部分重在讲解难点；明白易懂之处，即使思想内容很重要，一般也只是概述大意，有的则完全从略。注释部分所引西方黑格尔学者的解释和见解，仅供参考。

为了比较紧密地结合原著，本书各节讲解部分都夹杂引用了《小逻辑》同节原文中的一些词句，其中绝大部分引自《小逻辑》商务印书馆1980年第2版，个别地方引自该书三联书店1957年第1版，或直接译自格罗克纳本德文版。极少数地方的讲解在意思上与中译本略有出入，除个别情况外，未一一注明德文原文。

本书原稿曾经蒋永福、张惠秋、薛文华、许凯、朱正琳、王蓉蓉同志看过大部或全部，他们提了一些宝贵意见和建议，有的同志还查阅过资料，特别是薛文华同志曾通读全稿，做了很多细致的工作，他们对本书的完成帮助很大；此外，张传湘、孙鼎国、薛启亮同志也给了一些支持和帮助。谨向他们表示衷心的感谢。

本书是在1980年9月初到1981年6月中旬给北京大学外国哲学研究所部分研究生讲授黑格尔《小逻辑》课程的期间写成的。由于作者水平有限，加上时间仓卒，难免有不少缺点和错误，请读者批评指正。

张　世　英

1981年7月1日

于北京大学外国哲学研究所

简 写 表

《小逻辑》

——黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年第 2 版。

《大逻辑》(《黑格尔全集》第 4, 5 卷)

——黑格尔:《大逻辑》(《黑格尔全集》,格罗克纳本,斯图亚特1928年版,第 4 , 5 卷。)

《哲学史讲演录》第 1, 2 卷

——黑格尔:《哲学史讲演录》,三联书店1956, 1957 年版,第 1 , 2 卷。

《哲学史讲演录》第 3, 4 卷

——黑格尔:《哲学史讲演录》,商务印书馆1959, 1978年版,第 3, 4 卷。

《黑格尔书信集》第 1 卷

——《黑格尔书信集》,汉堡,梅纳出版社1952 年版,第 1 卷。

《黑格尔全集》第 6, 8 卷

——《黑格尔全集》,格罗克纳本,斯图亚特 1927, 1929 年版,第 6, 8 卷。

《自然哲学》

——黑格尔:《自然哲学》,商务印书馆1980年版。

《精神哲学》

——黑格尔:《精神哲学》(《黑格尔全集》,格罗克纳本,斯图亚特1929年版,第10卷。)

《精神现象学》

——黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆1979年版。

《法哲学原理》

——黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版。

《历史哲学》

——黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版。

余柏威：《哲学史》

——余柏威：《哲学史》，莫里士英译本，纽约1903，1909年版，第1，2卷。

库诺·费舍：《近代哲学史》第8卷

——库诺·费舍：《近代哲学史》，海德堡1901年版，第8卷。

《柏拉图四篇对话》

——《柏拉图四篇苏格拉底的对话》，焦威特英译本，牛津1949年版。

亚里士多德：《形而上学》

——亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1959年版。

《古希腊罗马哲学》

——《古希腊罗马哲学原著选辑》，三联书店1957年版。

《费尔巴哈哲学史著作选》第1卷

——《费尔巴哈哲学史著作选》，商务印书馆1978年版，第1卷。

波麦：《论神圣本质的三个原则》

——波麦：《论神圣本质的三个原则》，约翰·史帕罗英译本，伦敦1910年版。

波麦：《通神论的六个论点》

——波麦：《通神论的六个论点》，厄里，英译本，伦敦 1919年版。

斯宾诺莎：《伦理学》

——斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1958年版。

尼可拉·哈特曼：《德国唯心主义哲学》

——尼可拉·哈特曼：《德国唯心主义哲学》黑格尔卷，柏林1929年版。

《康德哲学原著选读》

——约翰·华特生编选：《康德哲学原著选读》，商务印书馆1963年版。

康德：《实践理性批判》

——康德：《实践理性批判》，商务印书馆1960年版。

康德：《判断力批判》

——康德：《判断力批判》，商务印书馆1964年版。

耶柯比：《关于斯宾诺莎学说的书信》（《论战集》）

——耶柯比：《关于斯宾诺莎学说的书信》（《耶柯比与孟德尔生关于泛神论的论战的主要论文集》，柏林 1916年版。）

瓦莱士：《黑格尔哲学和逻辑学研究导论》

——瓦莱士：《黑格尔哲学特别是逻辑学研究导论》，牛津1894年版。

哈利士：《黑格尔逻辑学》

——哈利士：《黑格尔逻辑学》，芝加哥1890年版。

麦克塔加尔特：《黑格尔逻辑学注解》

——麦克塔加尔特：《黑格尔逻辑学注解》，剑桥 1910年版。

斯退士：《黑格尔哲学》

——斯退士：《黑格尔哲学》，伦敦1924年版。

缪尔：《黑格尔逻辑学研究》

——缪尔：《黑格尔逻辑学研究》，牛津1950年版。

芬德莱：《黑格尔再考察》

——芬德莱：《黑格尔再考察》，伦敦1958年版。

凡未列入本表的书目在引用时均未简写。

目　录

第一版序言

黑格尔亲自发表的著作有四：第一，《精神现象学》(1807)；第二，《大逻辑》(1812—1816)；第三，《哲学全书》(初版：1817，第二版：1827，第三版：1830)；第四，《法哲学》(1820)。他亲手发表的论文见于《哲学评论杂志》和《科学批判年鉴》。其他著作皆为学生听讲笔记。

《哲学全书》是代表黑格尔哲学系统的一部完全成熟的著作。《小逻辑》是《哲学全书》的三个环节中最主要的一个环节，原是印发给学生的讲课提纲。

三版序言都是《哲学全书》的序言，不只是指《小逻辑》而言。

《全书》第一版共 xvi＋288页，其中《小逻辑》占1—126页，《自然哲学》占127—204页，《精神哲学》占205—288页。

《哲学全书》第一版序言的主要内容是讲“与内容相一致”的方法以及对两种时代思潮的批评，特别是对不可知论的批评。

序言一开始就声明，《全书》因限于纲要的性质，不仅没有“详尽发挥”理念的内容，而且特别是没有

充分论述理念的各个环节的“推演”和过渡。《大逻辑》比起《小逻辑》来，则不但对理念的内容作了“详尽发挥”，而且对于概念与概念之间的关系，对于一个概念到另一个概念的转化过程讲得特别细致。《小逻辑》有许多地方根本没有谈到一个概念是如何转化成为下一个概念的，象这样的地方，《大逻辑》正好是一个很好的补充。

第一版序言接着谈到了《全书》“陈述”的方式、方法或目录安排的特点。黑格尔说：《全书》不象平常的著作那样，根据一个“特殊用意”或“外在的目的”（例如为了适应不同读者的水平而将内容作不同的取舍和安排——引者）“编纂排列”自己的目录，它乃是用一种新的方法即“与内容相一致的方法”来“陈述”它的内容的，所以，《全书》的目录表和它的内容（即理念）推移、转化的过程是一致的：内容是矛盾发展的，方法也是矛盾发展的；内容是从抽象到具体，方法也是从抽象到具体。黑格尔认为，就这一点来说，读者理解《小逻辑》比理解《自然哲学》和《精神哲学》有更为方便之处，因为黑格尔在《小逻辑》问世之前，已出版了《大逻辑》，《大逻辑》由于详细地讲述了从一个概念到另一个概念的“推演”和过渡，这就对于读者了解概念的矛盾发展过程“更为有益”。尽管如此，黑格尔仍然相信：《全书》的“陈述”虽说在经验材料方面“受了限制”，不如《大逻辑》丰富，

但仍然是按照理念的矛盾发展过程来讲述概念与概念的过渡关系的，这种“陈述”的方式“可以使人明白注意到”；《全书》所采用的方法（矛盾发展的方法）是“与内容相一致的方法”。它（一）不象“别的科学”那样按照“外在的目的”将内容作“外在排比”；（二）它也不象通常研究哲学对象的办法，“先假定一套格式，然后根据这些格式，与前一办法一样，外在地、武断地将所有的材料平行排列。再加以由于最奇特的误解，硬要使概念发展的必然性满足于偶然的主观任性的联系。”黑格尔认为别的科学所采用的“外在排比”的办法和哲学上通常采用的先假定一套格式然后把材料主观任意地从外面填充到格式之中而不管理念发展的内在必然性的办法，都是脱离内容的方法。

黑格尔还批评了在哲学的内容方面同样的“任性的作风”。黑格尔指出：这种作风尽管表面上欺骗了一些笃实平正的人，尽管表面上狂妄自大，但实际上不过是把“人所熟知的支离破碎的事实”附加上一点凭聪明智巧任意拚凑的形式而已。例如威廉·特劳歌特·克鲁格就是这种“任性的作风”的典型①。他只注意从外表上使一些杂乱无章的事实条理化，但并不是从一个概念的内在必然性中推演出另一个概念。黑格尔在1802年初出版的《哲学评论杂志》上，就曾写过《普通的理智是如何理解哲学的——评克鲁格先生的著作》一文，批判了这位空谈家。

这种“任性的作风”,在黑格尔看来，还“可以部分地被看成新时代中青年人的热忱”。青年人虽然缺乏“深沉的劳作”,以为不经历矛盾发展的艰苦过程就可以一步登天，立刻直接抓到真理，直接欣赏真理的美妙，但他们向往未来，对前途抱有无限信心的精神还是健康的，因此，他们那种“过分的不羁的狂想”是可以谅解的。

黑格尔认为,“更为讨厌”的是那种“浅薄的作风”,它“本身缺乏深思，却以自作聪明的怀疑主义和自谦理性不能认识物自体的批判主义的招牌出现”。这里说的怀疑主义就是指的戈特洛布·恩斯特·舒尔策的哲学②。雅可布·弗里德里希·弗里斯的哲学则属于这里说的“自谦理性不能认识物自体的批判主义的招牌出现”的“浅薄作风”(不过黑格尔在《哲学史讲演录》中把弗里斯的哲学列入“任性的作风”)③。两者都主张人类认识上的“软弱与无能”。黑格尔对于人类能揭示宇宙的秘密，满怀信心，所以他特别反对不可知论的思想④。

序言最后说，好在当时还有“反对这两个趋势的一种哲学兴趣，以及对于高深知识的认真爱好”。这种思潮虽然大都以直接知识和情感的形式出现，即认为最高真理只有通过直接知识和情感才能把握，但它表明人类有一种寻求“理性的识见”,希望抓住最高真理的“冲力”,这却是人类尊严之所在。黑格尔所说的这

种思潮实指浪漫主义诗人诺瓦利斯（*Novalis*，1772—1801）等和耶柯比等浪漫主义哲学家的哲学⑤。耶柯比主张"直接知识"说。"直接知识"说所轻视的东西是推论式的、零散的"间接知识"，但黑格尔认为"间接知识"至少应该被承认为达到最高真理的"条件"。黑格尔说，他希望他的《哲学全书》能为最高真理作点贡献，能成为引导进入最高真理的"导言"。关于这个问题，特别是耶柯比的学说，《小逻辑》第61节到第78节还有专门的论述。

注　　释：

① 克鲁格（*Wilhelm Traugott Krug*，1770—1842）——当过威腾堡哲学院助教，在任奥德河畔的法兰克福、寇尼斯堡和莱比锡教授时，成了多产作家。黑格尔在《哲学史讲演录》中，把克鲁格的哲学算作"任性的作风"之列（黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第338—340页）。克鲁格认为哲学的基本事实是：（一）自我的存在，（二）其他事物的存在，（三）前两者的联系。先验哲学着重于自我意识，经验哲学着重于事实，克鲁格认为应该把两者结合起来，因此他把他自己的哲学观点叫做"先验综合论"。在克鲁格那里，自我好象一个大容器，它包含一切可能的东西于自身之内。黑格尔讽刺克鲁格说，可以把自我设想成就是克鲁格本人，他里面包含有莱因哈特的水，康德的走了味的啤酒等等，克鲁格就是这些偶然性成分的综合物。黑格尔在这里揭露了克鲁格哲学的折衷的特性，说明了在克鲁格那里，一切事实材料都是没有内在联系、没有必然发展的，而只有表面的统一性。克鲁格还明确反对概念的推演和转化，他说：难道靠推演的办法可以推演出他的钢笔来吗？黑格尔对克鲁格的这种无聊讽刺一笑置之，认为"克鲁格作为样子招卖的钢笔在本性上是可笑的"（参阅库诺·费舍：《近代哲学史》，第248—250页）。

② 舒尔策（*Gottlob Ernst Schulze*，1761—1833）——德

国怀疑论哲学家，哥廷根大学教授（1810—1833），著有《艾因西德谟》(1792)，《理论哲学之批判》(1802)。他打着古代怀疑主义者艾因西德谟（*Aenesidemus*）的旗号，实际上唱着相反的曲调。黑格尔在《哲学评论杂志》上发表的《怀疑主义与哲学的关系，它的各种变种，以及新老怀疑主义之比较》一文中说，古代的高尚的怀疑主义与当前的流俗的怀疑主义有本质的区别：前者认为感觉意识中的事实并不可靠，后者却认为最可靠的只是感觉意识中的事实；前者的结论是反对独断论，禁绝一切肯定的主张和判断，求得坚定的灵魂安宁和对一切漠然视之的“不动心”的境地，而这种生活方式的特点是后者所完全缺乏的。所以，舒尔策的怀疑论实际上是独断论，而且是“最低级的独断论”。并参阅《小逻辑》第24、39、81节。第81节指出：近代怀疑主义的目的“仅在于否认超感官事物的真理和确定性，并指出感官的事实和当前感觉所呈现的材料，才是我们所须保持的”(《小逻辑》，第181页)。

③ 弗里斯（*Jakob Friedrich Fries*，1773—1843）——德国哲学家、心理学家，1801年任耶拿大学哲学讲师，1816年以后一直担任理论哲学教授。著有《新理性批判》(1807)、《逻辑体系》(1811)等著作。他企图把康德的理性批判建立在心理学的基础之上。他认为感觉中的事物是知识的对象，超感觉的东西是理性信仰的对象，超感觉的东西在感觉事物中的显现则是预感的对象；物自身是事物的“永恒本质”，它的存在不是认识之事，而是信仰的对象。预感是联结知识和信仰的桥梁。1811年，弗里斯的《逻辑体系》出版，黑格尔在同年10月10日致友人尼他默的书信中批评弗里斯说：“我早已知道弗里斯对康德哲学作了最肤浅的理解，就此而论，他超出了康德哲学”；弗里斯的话“无意义、十分肤浅、贫乏和平庸”，“是全无联系的讲坛上的空谈”(《黑格尔致尼他默的信》，《黑格尔书信集》第1卷，第388页)。

关于黑格尔把弗里斯的哲学列入“任性的作风”，可参阅黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，第338—339页。

④ 参看黑格尔写作第一版序言之次年在柏林大学的开讲辞，“最坚实的严肃性本身就是认识真理的严肃性，这种要求……也正是精神最深刻的要求，它本身就是一种普遍的要求。……但就在德国在她

新生前一些时候，哲学已空疏浅薄到了这样的程度，即哲学自己以为并确信它曾经发现并证明没有对于真理的知识；上帝、世界和精神的本质，乃是一个不可把握不可认知的东西。……换言之，真理不可知，只有那不真的，有时间性的和变幻不居的东西才能够享受被知的权利。……最后所谓批判哲学曾经把这种对永恒和神圣对象的无知当成了良知，因为它确信曾证明了我们对永恒、神圣、真理什么也不知道。这种臆想的知识甚至也自诩为哲学。”“凡生活中真实的伟大的神圣的事物，其所以真实、伟大、神圣，均由于理念。哲学的目的就在于掌握理念的普遍性和真形相。……追求真理的勇气，相信精神的力量，乃是哲学研究的第一条件。……精神的伟大和力量是不可以低估和小视的。那隐蔽着的宇宙本质自身并没有力量足以抗拒求知的勇气。对于勇毅的求知者，它只能揭开它的秘密，将它的财富和奥妙公开给他，让他享受”(《小逻辑》，第33—36页)。

⑤ 参看瓦莱士：《黑格尔哲学和逻辑学研究导论》，第38—39页。关于诺瓦利斯，参阅《黑格尔哲学史讲演录》，第4卷，第338页。关于耶柯比，黑格尔在这里亦未点名；虽有所批评（说他的哲学“诚不免以直接知识和情感的形式表现出来”），但主要还是采取赞赏的态度。《全书》第一版正文并无专门论述耶柯比的章节，但第一版问世的同年(1817)，黑格尔在《海德堡年鉴》上却写过《论耶柯比全集第三卷》的专文，对耶柯比的许多方面表示赞许(见《黑格尔全集》，第6卷)。“思想对客观性之第三态度”对耶柯比的专论，是十年以后《小逻辑》第二版增加的。

第二版序言

整个《全书》第二版比第一版增加了一倍的篇幅，共xlii＋534页：《小逻辑》占1—214页；《自然哲学》占215—354页；《精神哲学》占355—534页。《小逻辑》主要的增改在导论部分，由原来的三十页增加到九十六页，“思想对客观性的三种态度”部分，是第一版的扩大。

第二版序言主要讲哲学有权利也有责任研究上帝；对真理进行科学考察的结果，是和信仰一致的。

自从1819年所谓卡尔斯巴德决议以后，几乎所有受过高等教育的人都受到监视。正统教会的维护者向威廉第三告密，说黑格尔主义即使不是反基督教的，也是非基督教的。宗教哲学家巴德尔① 就曾写信给国王说新教神学是异教，是要消灭信仰的基础。黑格尔不得不提醒检查官说：“所有关于宗教的思辨哲学都可以解释为无神论，就看谁来解释它。我们时代的特殊的虔诚和奸人的恶意将不会让我们缺少这样的解释者或传播者”（转引自瓦莱士（*W*·*Wallace*）为《小逻辑》英译本写的“全书三版序言提要”第xix—xx页）。黑格尔的意思是说，他的玄思哲学（思辨哲学）并不是无神论，而是和宗教相一致的。第二版序言的

用意就是想调和他和巴德尔的思想。

序言首先指明，他的哲学不是“外在地”讲他的哲学思想与时代文化的关系，而是以科学地认识真理为目的，即用“与内容相一致”的方法（矛盾发展的方法）认识真理（“绝对”）自身内在的矛盾发展的过程。这个过程愈是向前进展，“向外离开并超出这内容”，则愈能倒过来说明开端，“回复”到真理的内在核心和实质，也就是愈能回复到“绝对”。所以这个方法又可以称做“圆圈式的方法”。“圆圈式的方法”是认识真理本身矛盾发展的方法，而不是从时代文化与哲学的外在关系的角度去讲哲学真理。

哲学同别的科学、文化、经验知识等不是平等并列的外在关系，否则，就会发生矛盾、冲突，即使调和，也是表面的；哲学实际上以科学、文化、经验知识等为自己的内容，以它们为自己的基地，哲学应对这些内容从思想上加以把握，作出哲学的概括和说明，使这些丰富的内容成为“思辨理念的自身”。可是，在刚刚过去的时间里，哲学同科学、文化，理智同宗教，天赋人权说同现成的国家政治，经验物理学与自然哲学，两者之间竟然“携手同行”，和平相处，“相安无事”，但“这种和平实在是表面极了”；它们事实上存在着内在矛盾，而这种矛盾就是由于把两者分开来、对立起来而产生的。黑格尔认为这种分裂二者的观点是“一种很坏的成见”。这种观点用有限的范畴

去认识科学、文化、宗教、政治等内容，而没有把它们囊括到“思辨的理念”中去。

“知性思维”的方式用有限的概念范畴去认识真理，这诚然是不行的②，但这种思维方式的结果，“常会引起另一正相反对的后果”，即误以为真理只有靠直接的情感或信仰才能把握。耶柯比的“直接知识”说就是如此。黑格尔在这里未点名地批评了这种学说(《小逻辑》第6—7页)。黑格尔指出，在耶柯比看来，哲学只能进行“知性思维”，只能“从任何一个假定的前提开始”，“用支离抽象的理论”去证明真理，而这是不能把握真理的，真理只能靠信仰去把握，这样一来，哲学就成了和宗教对立之物，成了灾难(“恶”)而被耶柯比“搁在一边”③。黑格尔说，耶柯比之流以为“丢掉了诸恶”，但“恶仍旧保持着”，而且更坏，因为哲学成了“不是真理的探讨”。哲学在他们的手里遭到了“最恶劣的命运”。

接着，黑格尔谈到了“反思”、“后思”、“知性”、“理性”等概念的意义和区别④。

单纯运用“知性思维”的人对于哲学的具体概念或理念，实行“粗暴的二截化”(“勉强的二截化”)，片面地抓住事情的这一半，就丢掉另一半，不了解思辨哲学的具体同一中对立双方是互相联系着的。他们为了不把理念“误会”为概念不明确，于是按照“知性”对同一性的抽象理解，片面强调甲是甲，乙是乙，

主体有别于客体，有限有别于无限，好象哲学并不知道这种人所熟知的区别似的，实际上他们是割裂二者，搞“粗暴的二截化”。

黑格尔认为，哲学是“熟知”区别的，它并不抹杀区别，例如并不抹杀善恶的区别；把这种区别“当作一种假象”，这种“哲学看法”就是“空洞的”。在斯宾诺莎的哲学中，神被规定为“实体”，而不是“主体或精神”，这就缺乏区别，而把“实体”看成脱离个体性区别的铁板一块的东西。“神（即“实体”——引者）正是思维与存在的统一；神是统一本身，并不是两者之一。在这个统一中，思维的主观性的局限性和自然性的局限性都消失了；只有神存在，一切世间的东西都没有真理性。”（《哲学史讲演录》第4卷，第113页。）“因此只有未特殊化的、普遍的东西（指实体——引者）是真正实在的，只有它是实体性的。……斯宾诺莎把思维在自身中的单纯统一说成了绝对的实体。”（同上，第101页。）这就是说，斯宾诺莎把统一性、“实体”理解成了脱离有限的个体之物的抽象的“单纯统一性”（*die einfache Einheit*），而未能把它理解成为“精神”即具体的统一性。当然，斯氏的学说还不是主张一切等同或善恶等同的学说，它还没有“粗糙”到这一步。此外，斯氏还包含“人区别于神”的思想，这也说明他不主张粗糙的等同观念。但他还是把人和有限事物看成“处于与实体接近的地位”，他并不把上帝和

人、有限世界“分开”(参阅《哲学史讲演录》第4卷，第129页)，这说明他的哲学还是不注重区别的。黑格尔说：如果“仅着眼于斯宾诺莎主义里的实体”，着眼于他轻视有限事物，则他是抹杀区别的；但假如更多地注意到他论及人以及人与实体的关系，则他仍然是重视区别的，而且他在这方面所阐述的高尚的道德观还是值得钦敬的。十八世纪末德国启蒙运动者莱辛(*G.E.Lessing*,1729—1781)说：“人们对待斯宾诺莎如对待死狗”,这说明人们对斯宾诺莎哲学之不公正。关于斯宾诺莎的整个学说以及“知性”、“理性”、“反思”、“后思”的含义,以后还要专门讲述。

黑格尔认为,“绝对”是哲学研究的对象，哲学史就是认识“绝对”的思想史或认识史。可是布鲁克尔的哲学史却不是如此。他用公元三世纪狄奥根尼·拉尔修(*Diogenes Laertius*，著有《名哲言行录》)的方式写哲学史，掺杂很多哲学家的轶事，却很少描绘思想的发展线索和联系。他简单地认为每种学说非真即错，而大部分哲学体系是错误的，他根本不了解历史上各种哲学派别都是人类认识真理过程中的一个环节。他把一些主观的推论出来的思想强加给古人⑤。黑格尔认为，哲学史诚然应该揭示哲学家对于某些思想的进一步发展的过程⑥，但不应把古人尚未明白发挥出来的东西说成是古人已经达到了的东西，尤其不能对古人的思想武断地进行“有限方式的推论”即形

式的推论。布鲁克尔对古代哲学家的思想整体进行割裂，只讲一些不相联系的、孤立的论点或命题，如果有人为他的歪曲作辩护，则这种辩护也只是用片面的、有限的范畴去说明具体的、全面的真理（"理念"），只是以一概全，虚妄不实。黑格尔指出，要"正确地把握哲学事实"，"第一条件"就是对思维方式作深刻的认识，不能象耶柯比的"直接知识"说那样把思维方式作粗疏的理解，其实，"思想的认识"和"主观思维的教养"都不是直接知识。

真理只有一个，"真理是为了所有的人，各种不同教化的人的"。宗教是认识真理的一种形态，而对真理进行哲学的科学考察，也是认识真理的一种特殊形态，这两种形态的"内容实质却是一样的"。荷马说，有一些事物具有两个名字，一个在神灵的语言里，另一个在普通人的语言里。同样，对于同一个真理、同一个对象（即"绝对"）也可以有两种认识的方式：一是通过片面的"知性思维"，通过情感；一是通过"具体概念"即"理性"。如果我们把宗教和哲学对立起来，从宗教的立场批评哲学，那么，"更为需要的东西"是"具体的概念"。对真理作哲学的科学考察是抓住概念、理念，而宗教意识则是感情，是"有教养的心灵"。由于宗教和哲学两者所寻求的对象是同一个真理，所以两者可以结合起来，而这种结合不是"从外面予以联合"。"从外面予以联合"的观点甚至认为"宗

教很可以不要哲学”。黑格尔反对这种看法，认为真正的宗教应升华为哲学。他说：真正的宗教应该是“精神的宗教”，是具有“为对象所形成的内容”的，如果把精神只看作情感，则它尚是“一个没有对象的内容”，实即对象与主体尚处于一体，尚未进一步区分出来的东西，或用波麦的话来说，仅只是一种“痛苦”(*Qualiert*)⑦，只是意识的最低阶段，甚至是与禽兽共同的东西。思想才是人之不同于禽兽的地方，是精神之成为精神的关键，思想是有对象的内容，哲学就是对于这种内容的意识或认识。真正的宗教(“精神的宗教”)不应当是“消沉的”、空虚的、无思想的东西，它不是“悲观苦闷、颓丧绝望之情”，而应当是使这种心情成为精神从低级状态中恢复再生后的本质的构成因素或成份。当然，宗教毕竟不同于哲学，它还是与感情、“心情”“打交道的”。不过，精神—哲学可以控制感情，“制裁心情”，它从低级状态再生以后就可以使感情“从片面的抽象理智的虚妄里解脱出来”，使抽象的理智、片面的感情不致于采取非此即彼的观点，并据以站在哲学的对立面，反对哲学。如果宗教意识缺乏精神，不和哲学相结合，则它是和哲学对立的，而不是真正的宗教。以思想为本质的精神是不会满足于这样的宗教意识的。这种宗教意识，从更高的“精神”的观点看来，乃是从反思（*Reflexion*）中产生的结果。正是“肤浅的知性”（“肤浅的理智”）使得精神摆

脱一切学说，急切地反对哲学，而它自身则处于“抽象的情感状态的淡薄而无内容的顶点”。

这里，黑格尔用赞许的态度引了巴德尔关于“建立理性的宗教理论”，反对把宗教看成“仅只是心情方面的事情”的话，并又一次强调真正的宗教应该有内容，应该认识哲学理念。“那最崇高、最深邃和最内在的东西”即“理念”、“绝对”“透露在各式各样的宗教、哲学和艺术品里”。巴德尔的值得赞许的思想来源于波麦的通神学。波麦一方面“把宗教的内容本身扩充为普遍的理念”，使宗教得到“思辨哲学”的解释；但另一方面，他又神秘主义地把一些自然事物归结为精神的、思想的形式，他甚至把矿物和人的感情等同起来⑧。黑格尔认为巴德尔的思想是宗教上的重知主义⑨，对哲学兴趣有激励和促进作用。当然，重知主义，从“思辨哲学”的角度看来，还有它自己的“困难”，或者说“不合适之处”。它有形而上学性，不能考察概念范畴本身，不能说明内容的辩证发展，它只用知性的、片面的、有限的概念去把握活生生的“富于精神内容的形式”，它把“绝对的内容”不当作圆圈式的发展，而只作直线式的说明，把“绝对的内容”当作一种武断的“假定”（“前提”），然后根据“假定”进行论证。所以，巴德尔自己倒也并不把重知主义当作唯一的知识方式。

可以看到，黑格尔在这篇序言里，尽量调和哲学

与宗教，把他自己的思想说得和巴德尔一致。所以黑格尔在序言的“注四”中说：“我可以指出，事实上我的思想同他（巴德尔——引者）的见解并没有什么出入”（《小逻辑》，第22页）。

哲学的真理——“理念”可以出现在概念的形态即“纯粹的形态”中，也可以出现在宗教的形态即“模糊的（或暗淡的）形态”中，以及其他很多形态中，哲学真理不是离开了它的各种表现形态的孤单的东西。黑格尔特别反对巴德尔的伪造者或剽窃者们把激情或热情中所包含的这种重知主义“提高为唯一的认识方式”，因而不能象思辨哲学那样“将概念发展成系统的工作，并将思想和精神依逻辑的必然性予以发挥”，而只能“不费力气”地沉陷于幻想里并附会一些独断的哲学意见。

序言接着指出了哲学高于宗教之处。哲学、思想虽然表现在宗教意识之中，但它并不停留于此，它总还是“自在自为地”（这里是“独立地”意思）“向着精神所形成的思想本身的至高处而迈进”，即向着概念、理念的目标迈进，只有哲学科学“才配得上处理这种思想”。宗教意识中启示出来的东西都只是思想的材料或内容，而当这些内容采取“最能配得上它自己本身的形式”即概念、理念的形式时，思想与启示，哲学与宗教就能互相调解，互相结合起来。

在黑格尔看来，把哲学看成是对神圣的东西的理

解，这种看法并非自波麦始，而是源于一个古老的思想学说的形态，即柏拉图或“较深一点”⑩如亚里士多德的思想。他们的学说都以“万古长新”的理念为对象和内容⑪。发挥和揭示理念，把理念吸收到我们自己的思想学养之中，这就是对理念进行理解，也是推进哲学这门科学本身。

斯宾诺莎说过：“真理是它自身的标准，又是辨别错误的标准⑫。”但从错误的观点出发便不知道什么是真理。黑格尔在序言最后借用这句话概括了哲学与宗教的关系：概念、理念了解它自身，同时又了解尚非概念、理念形式的东西，后者比概念、理念低级，单从低级的东西自身不能了解概念、理念。哲学这门科学能了解宗教信仰和感情。哲学是讲概念自身矛盾发展的，所以从概念的观点来“判断”哲学，便不仅是对哲学本身加以判断，而且是讲述概念和信仰、感情的“共同的进展”的。整个逻辑学可以说就是作这样的判断。一句话，逻辑学所讲的理念，是不离开它所包含的感情、信仰等内容的⑬。

注　　释：

① 巴德尔（*Franz Von Baader*，1765—1841）——德国通神学者、神秘主义者，有《知识的酝酿》（“*Fermenta Cognitionis*”，1822—1825）等著作。熟悉康德、费希特和谢林特别是波麦的著作，其思想深受波麦的影响。他认为我们的知识是和神圣的知识结合起来的，前者不能离开后者，也不能等同于后者。巴德尔不喜欢罗马教皇，但相信天主教，谴责新教的奠定者（参看余柏威：《哲学史》，第2

卷，第229页）。

② 参阅《小逻辑》第93页关于“知性”的定义及第79—80节。

③ 《小逻辑》第64节：“至于哲学与直接知识的说法的区别，只在于直接知识所抱的态度过于狭隘，也可以说是只在于它所采取的反对哲学思考的态度”（《小逻辑》，第157页）。

④ 黑格尔说：反思（*Reflexion*）用抽象的、片面的、割裂的方式进行思维，“不能把捉”“活生生的事实”，它在“从事情到知识的过渡”中，即对活生生的事实进行认识时，把事实歪曲了，而这种过渡（即真正把握活生生的“事实”）则是要透过“后思”（*Nachdenken* 原译作“反思”，本书一律改译为“后思”——引者）来实现的。哲学科学（黑格尔在这里所用的“科学”一词就是指哲学。*Wissenschaft*一词在黑格尔那里有时指具体科学，但往往是指哲学。例如他的逻辑学就叫 *die Wissenschaft der Logik*）本身并不存在着歪曲“事实”的“困难”，因为“哲学的认识方式只是一种后思——意指跟随在事实后面的反复思考”，而“首先，批判就需要一种普通意义的后思”。

黑格尔在1802年《哲学评论杂志》上发表过一篇题为《信仰与知识，或以康德、耶柯比和费希特哲学为其完满形式的主观性的反思哲学》一文，他认为，信仰的优先地位在康德哲学中表现为实践理性，在耶柯比哲学中表现为感情，在费希特哲学中表现为二者的综合；而知识则只是反思或知性思维之事。因此，他把这种哲学称为“反思哲学”或“主观性的反思哲学”。黑格尔在此文中猛烈抨击了“反思哲学”。

第二版序言中的“反思”一词也和“知性”同义。它用有限的范畴去把握具体概念或理念，于是陷入自相矛盾的境地，它不知道“尚存在着别的较高的思想方式”即“理性”，而“理性”是能把握对立统一的。序言中的“后思”包括“知性”、“反思”和“理性”，相当于整个理性认识（参阅《小逻辑》第75页：“感性的东西是个别的，是变灭的；而对于其中的永久性东西，我们必须通过后思才能认识。自然所表现给我们的是个别形态和个别现象的无限量的杂多体，我们有在此杂多体中寻求统一的要求”。）

“知性”所讲的统一性是“抽象的、无精神的同一性”即无差别的同一性。

⑤ 布鲁克尔（*Jon.Jak.Brucker*，1696—1770）的重要哲学史著作是《批评的哲学史》（1742—1744）。黑格尔说："我们常见有些哲学史家把一连串的形而上学命题归结给一个哲学家，并当作历史事实引证出来，说是那位哲学家所作的论断，而其实对于这些论断，他从来没有想到过，也不知道一个字，在历史上也寻不出丝毫痕迹。譬如在布鲁克尔的巨著'哲学史'里面，关于太利士及别的哲学家就列举了一系列的，三十，四十，甚至一百条哲学命题，其实在历史上谁也找不出这些哲学家曾有过关于这些命题的思想。……布鲁克尔的方法是这样的：他在一个古代哲学家的简单原则上面，附会进去这原则所可能有的一些结论和前题，这依照乌尔夫的形而上学的观念，应该是那个原则的前题和结论，这样就天真地建造一种纯粹的、空虚的幻象，而以为这是真实的历史事实。我们太容易倾向于拿我们的思想方式去改铸古代哲学家。……某些范畴是很正确地自某一原则推出的，但是这些范畴是否已经很明白地发挥出来，乃完全是另一问题"（《哲学史讲演录》第1卷，第46页）。《全书》第二版序言说："有许多结论是布鲁克尔依据他当时坏的形而上学的方式做出的，而硬把它们当作是某些希腊哲学家的论断。结论有两种，一部分仅是对一个原则更详细的发挥，一部分却是返回到一个更深刻的原则。"这段话所谓"当时坏的形而上学的方法"就是指乌尔夫的形而上学；所谓"一部分仅是对一个原则更详细的发挥，"就是指布鲁克尔在一个古代哲学的简单原则上，"附会进去这原则可能有的一些结论"；所谓"一部分却是返回到一个更深的原则，"就是指他"附会进去这原则所可能有的前题"。

⑥ 黑格尔在反对附会的做法之后，接着还说："但把一个哲学所内在包含的内容发挥出来却是至关重要的"（《哲学史讲演录》第1卷，第47页）。

⑦ 波麦（*J.Böhme*，1575—1624）——十七世纪初最大的神秘主义者。著有《论神圣本质的三个原则》、《通神论的六个论点》和《黎明》等等。他的思想特点是满怀泛神论的思想，主张上帝（最高统一体）本身就包含有对立和矛盾，上帝不仅是善，而且也是恶，恶是上帝自我表现的必然阶段，认识就是以这样的最高统一体为对象。波麦说："当你窥见深处，窥见星星和地球时，你就是窥见上帝；你就在上帝之中，

你生活于上帝之中；这同一个上帝也统治着你，你的感觉来源于同一个上帝，你是上帝之中的造物，也是来于上帝的造物；否则，你就什么也不是”（波麦：《论神圣本质的三个原则》，导论第 Liii—Liv 页）。“因此，我们决不能说上帝的本质是某种遥远的东西，不能说他占有任何特殊的地点，因为自然和造物的深渊就是上帝自身”（波麦：《通神论的六个论点》，第 193—194页）。但是，波麦并不满足于一般的泛神论，他不是把恶简单地看成否定的东西，而是把它看成“绝对自存的东西”。波麦认为善和恶是潜在于上帝之内的彼此对立的可能性，而且仅只是可能性，而非现实性，或者用他自己的术语来说，尚非“点燃了的东西”。可见波麦不同于一般泛神论的特点，是他特别强调对立面潜在于最高统一性之中。更有意义的是，波麦认为上帝既是对立面的统一，则离开对立面，就什么也无法认识。“没有对立面，任何事物都不能成为自我显现的东西，因为如果一件事物没有东西对抗自己，它就会继续不断地走向外面，而不再回复到自己。但是如果它不再回复到自己，就象回复到自己的根源一样，那它也就完全不认识它自己的最初存在。如果自然生命没有对立面，没有限制，那它就决不能追问它的根基，而这样一来，隐蔽的上帝对于自然生命来说就仍然是不可认识的。更进一步说，如果生命中没有对立面，那么其中也就没有感性，没有意志，没有效力，同时也没有知性，没有科学。……单独的一个东西，不能认识它之外的东西；即使它本身是善，它也既不认识善也不认识恶，因为它自身中没有东西使其成为可以认识的”（同上，第167—168页）。波麦关于最高统一体内部潜藏对立矛盾，关于真理要通过对立面才能认识的思想，非常出色，是黑格尔“思辨哲学”的直接出发点。

关于波麦的“痛苦”（“*Qual*”），马克思恩格斯的《神圣家族》中有一段话：“英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖是培根。……在物质的固有的特性中，运动是第一特性而且是最重要的特性，——这里所说的运动不仅是机械的和数学的运动，而且更是趋向、生命力、紧张或者用雅可布·伯麦的话来说，是物质的痛苦〔*Qual*〕。物质的原始形式是物质内部所固有的、活生生的、本质的力量，这些力量使物质获得个性，并造成各种特殊的差异”（《神圣家族》。《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社，1957年版，第163页）。恩格斯在《社

会主义从空想到科学的发展》英文版导言中引证了这段由马克思执笔的话，并作了注释（见《反杜林论》，人民出版社，1970年版，第326页）。波麦的原话："某物生活于痛苦之中，因为哪里有某物，哪里也必然有痛苦，痛苦产生出和支持着某物"。"某物是黑暗的，并使生活之光变得昏暗，而单一就是光明"（《通神论的六个论点》，第124页）。即是说，由于有"痛苦"，才有"某物"（即有特定质的东西），才有多。所以正如费尔巴哈概括的，他又认为："某物存在着的原则和恶的原则是一个原则，或者也可以这么说，质的原则和恶的原则是一个原则，因为某物只有作为有区别的、有特性的和有自我意志的东西才能成为某物；质是一种背叛的、自私自利的、分离主义的意志，用雅可布·波麦的话来说，是一种饥饿的精神，一种专横独裁，一种顽固的、固执的分离性"（《费尔巴哈哲学史著作选》第1卷，第45页）。就是说，质具有排他性，是此不是彼。黑格尔说："波麦说：'神是一切，他是黑暗和光明、爱和恨、火和光；但人们却单从光明和爱的一面称他为唯一的神。——黑暗与光明之间有一种永恒的对立：这一方并不包括那一方，那一方并不是这一方，双方都只是单一的东西，但是为*Qual*〔痛苦〕所区分。'（*Qual*〔痛苦〕就是*Quelle*〔源泉〕、*Qualität*〔性质〕；他用*Qual*这个字来表示所谓绝对否定性，即自己否定自己的否定者，因而也就是绝对的肯定。）'唯一的划分原则是：一方在对方中是无，却又是有；但这是按照一方的潜在特质说的，不是指它的明显特征'。波麦的全部努力都集中到一点，就是绝对殊异者的统一。……他说那单一的东西为*Qual*〔痛苦〕所区分，意思就是说，*Qual*〔痛苦〕正是那个被意识到、被感觉到的否定性。……所以*Qual*〔痛苦〕就是那种内在的分裂；但它又是单纯的东西。他由此推出了*Quelle*〔源泉〕的意思——真是十足的文字游戏。*Qual*〔痛苦〕这一否定性进展到了主动性、能动性，于是他也把它与*Qualität*〔性质〕联系起来……"（《哲学史讲演录》第4卷，第39—40页）。

⑧ 参阅《费尔巴哈哲学史著作选》第1卷，第140—143页。

⑨ 重知主义（*die Gnosis*）——即诺斯替教派的思想，此派属于异教，起源于一世纪，盛行于二世纪，到六世纪几乎消灭，它把希腊哲学与基督教混合在一起，它不满足于简单的信仰，要求把信仰变成

宗教上的知识，希腊语的知识就是*Gnosis*、这种知识是指神秘的直观知识，此派是后来经院哲学的胚胎。黑格尔说："教会抛弃了诺斯替派的学说，因它有几分执着于普遍者，或者以想象力的方式来理解观念，并把这个观念与现实的自我意识对立起来，与肉身基督对立起来"（《哲学史讲演录》第3卷，第173页）。"诺斯替派与西方教会是对立的，西方教会对它们多方攻击；在基督教初起的几个世纪里，是把它们当作异端看待的，因为他们否认或取消了基督存在的观点。他们说，基督的存在只不过是一个虚假的肉体"（同上第203页）。"诺斯替派……他们的方向是知识，由此他们得到知神派的称号"（同上第265页）。和诺斯替教派相对立的是护教派（*Apologists*），此派推重教会信仰，排斥知识，其代表人物为德尔都良（*Tertullian*，160—220）。

⑩ 关于亚里斯多德的理念学说比柏拉图更深刻的看法，黑格尔在《哲学史讲演录》中有一段话："柏拉图的理念一般地是客观的东西，但其中缺乏生命的原则、主观性的原则；而这种生命的原则、主观性的原则（……），却是亚里斯多德所特有的"（《哲学史讲演录》第2卷，第289页）。

⑪ 根据黑格尔的哲学史观，历史上各哲学派别都是人类认识"理念"的长河中的一个环节，认识的形式各不一样，对象或内容实质本身却从来都是这唯一的"理念"。

⑫ 见斯宾诺莎《伦理学》，第76页。

⑬ 关于哲学与宗教的关系，黑格尔在别处有几段话值得参考。《美学》："因为哲学除神以外也没有别的对象，所以其实也就是理性的神学，并且就它对真理服务来说，它也就是永远对神服务"（《美学》第1卷，人民文学出版社，1958年版，第125页）。《精神哲学》：哲学与宗教内容相同而形式各异。但有过于注意形式之不同者，遂诋哲学为无神论，责备哲学中太缺少上帝。诋哲学为无神论者，是以为上帝必为一丰富实在之物，哲学既把宗教上的上帝看得较低，那就表明哲学为无神论。其实，"哲学的确能在宗教表象方式的范畴中认识它自己的形式，以及在宗教的内容中认识它自己的内容，并因而对宗教予以公平的待遇"（《黑格尔全集》第10卷，第461页）。也有过于注意哲学与宗教内容相同者，责备哲学中上帝太多，诋哲学为泛神论，这种诋毁近代更为

流行，其实，泛神论源于“抽象的同一性”，它把上帝与世界万物看成是简单的“抽象的同一”(同上，第470页)。

第三版序言

《全书》第三版共 lviii+600页，比第二版只增加65页：逻辑学部分增加 8 页，自然哲学部分增加23页，精神哲学部分增加34页。

第三版序言主要是评论虔诚派与启蒙派的争论，同时又一次强调哲学的特点和重要性。

自第二版以后，黑格尔受到很多方面的攻击。他借用西塞罗① 的话说，一般群众不懂哲学，讨厌哲学，所以，攻击哲学很容易得到群众的赞扬。他说：人们对于一般的（除哲学以外）别的研究对象倒还懂得，在讨论之前"有先具备某种程度的知识之必要"，唯独对于哲学，却以为不要些微知识，甚至不必依据常识，就可以妄加评论，这种人"没有什么东西作为讨论的出发点，于是他们只好徘徊于模糊空疏，因而毫无意义的东西之中"。

序言接着谈到了当时由于汉斯屯堡(*Hengstenberg*) 的《福音杂志》上攻击哈勒大学某些教授如格赛尼乌(*Gesenius*)和维格赛德 (*Wegscheider*) 的理性主义而引起的以教授为代表的启蒙派与教会方面虔诚派之争。这个争论一开始就涉及到人身攻击。黑

格尔既批评了虔诚派，也批评了启蒙派。

虔诚派曾经批评“近代哲学”，说它过分推崇个人的尊严，“把个体的人推尊到上帝的地位”。其实，这个批评是错误的，虔诚派倒是“假借我主基督的名字”，“自己以世界的裁判官自居”，对个人宣判罪名②。虔诚派把“一大堆不相干的”宗教教条“作为他们的繁琐工作”，但这种“学博识广”“尚不能算是科学”。他们不知道基督教教会的信仰应以学养、学理为基础。他们“主观自负的夸大狂”、“武断自信”(即自信只有他们可以包办基督教)，只有靠扩充精神、靠学养才能得到“阻止”和“廓清”。其实，扩充精神和单纯的信仰就在圣经里也是有明确区别的。单纯地“相信那暂时的、肉体的、现世的基督的人身”，那还不能说“得到圣灵”，还不能算得到真理本身，不能算是精神的扩充和学养。

黑格尔也批评了启蒙派，说此派用“形式的抽象的无内容的思维”即“知性思维”去把握对象、把握真理，其结果只能是抽空宗教的对象和内容，这和虔诚派只知道把信仰归结为念主呀主呀的一样“空无内容”。启蒙派空叫良心自由、思想自由、教学自由（自由当然是精神具有无限权利的意思，当然是真理对信仰的“特殊条件”），但“良心所包含的理性原则和律令”是什么？自由的内容是什么？都没有切实的说明，结果只能是任性。黑格尔一向反对抽象的、任性

式的自由。

黑格尔说，虔诚派与启蒙派之争以无结果而告终，他庆幸哲学没有参加到这场无谓的争辩中去。

人类本性中“最伟大的无条件的兴趣”是把握“绝对理念”，而虔诚派与启蒙派两种宗教意识形态都缺乏深邃的和丰富的内容，都不能把握“绝对理念”，所以，两派都只能得到空洞的满足，而哲学便被它们看成是“偶然的主观的需要”，甚至是不需要的东西。哲学竟成了个人遇到怀疑和讥评之时找来进行反驳对方的工具！其实，哲学只是一种“内心的必然性”，它驱迫人的精神为“理性的冲力”寻找“有价值的享受”。哲学不是“任何一种刺激”引起来的东西，它是寻求客观真理的东西。这样，哲学也可以说是多余的奢侈品，但这却可使哲学这门科学更自由地把兴趣放在寻求真理之中。亚里斯多德说过③：哲学、理论不是为了实用，而是为学术而学术，为知识而知识的真正自由的学问，它是最神圣的、最光荣的即给人以“最高福祉”的学问，这种学问给人以自己的“精神本性所必需的满足”，而这种满足是不需向别人要求的。它不能“‘当作人的一种所有物’，它并不属于一个人所有”（《哲学史讲演录》第2卷，第286页）。可是象虔诚派和启蒙派那样把哲学当做“个人主观自由的需要”，当做个人所有物或个人实用的工具的作风，则是一种好管闲事的（*unberufen*）挤进哲学事务的作风。这种作

风愈闹得响亮，就愈不适于深入地从事哲学研究。透彻深邃地研究哲学，要靠长期埋首于孤寂沉默的工作。“哲学界浅薄无聊的风气快要完结”！

第二版序言(1827)和第三版序言(1830)，相隔不过三年，可以说写于同一个时期，两篇序言的思想基本相同，都是强调哲学与宗教的一致性④。

注　　释：

① 西塞罗（*M. T. Cicero*前106—43 *B.C.*）——罗马演说家，政治活动家，折衷主义哲学家，曾任执政官。他第一次把许多专门哲学术语译成拉丁文，西欧通用的拉丁文的哲学术语都是从西塞罗那里来的。西塞罗宣传斯多葛主义，攻击伊壁鸠鲁主义。著有《论国家》、《论法律》、《论神性》、《论善与恶的界限》、《论占卜》、《论演说》、《士斯库兰的争辩》等等。

② 第三版序言在这段话后面提到“普雷沃斯特的女预言家”。——普雷沃斯特是地名，位于西德，因十九世纪一位德国医生兼作家创作的长篇小说《普雷沃斯特的女预言家》（1824）而闻名。

③ 亚里斯多德说：“古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异；……他们探索哲学只是为想脱出愚蠢，显然，他们为求知而从事学术，并无任何实用的目的。这个可由事实为之证明：这类学术研究的开始，都在人生的必需品以及使人快乐安适的种种事物几乎全都获得了以后。这样，显然，我们不为任何其他利益而找寻智慧；只因人本自由，为自己的生存而生存，不为别人的生存而生存，所以我们认取哲学为唯一的自由学术而深加探索，这正是为学术自身而成立的唯一学术。……而且人间也没有较这一门更为光荣的学术。因为最神圣的也是最光荣的，……所有其他学术，较之哲学确为更切实用，但任何学术均不比哲学为更佳”(亚里斯多德：《形而上学》，第5—6页)。“最光荣的”也就是“最高福祉”的意思。黑格尔《大逻辑》第二版序言中引证了亚里斯多德的话并作了同情的解释。在《哲学史讲演录》中，黑格尔更作了大段的引证(《哲学史讲演录》第2卷，第286—287

页）。

④ 参阅瓦莱士为《小逻辑》英译本写的"全书三版序言提要"："通常认为从逻辑到宗教之间有段长长的距离，但是黑格尔所谓的逻辑学，几乎每一页都证明二者最终是同一的。这倒不是黑格尔晚年提出的新原理。他在大学毕业后致友人谢林的信中写道：'理性和自由仍然是我们的座右铭，我们的结合点是看不见的教堂'（见1795年1月《黑格尔致谢林的信》。《黑格尔书信集》第1卷，第18页——引者注）。他和另一位青年同道诗人荷尔德林分别时留下的信仰标志就是'上帝的王国'。不过，一八二七年以后，这种把哲学融合于宗教的观点变得更明显了"（瓦莱士：《小逻辑》英译本，第xxv—xxvi页）。

导　　言

"导言"的主要内容是讲哲学的对象、内容和方法，不专指逻辑学而言。

第　一　节

这一节主要是讲哲学对象不同于其他具体科学对象的特点。

哲学的对象和宗教的对象是"相同的"，两者皆以真理为对象，所谓真理，就是上帝，也就是无限的整体或多样性的最高统一体，又叫做"大全"。别的科学对象则不然，它们的研究范围无论多么宽广（包括边缘科学在内），总有各自的具体对象或确定的范围。研究具体科学的科学家只需把"表象所直接接受的东西"作为自己的研究对象就行了，他不必追问其对象或研究范围与别的对象之间以及与无限整体之间的关系，不必研究其对象或研究范围的更深刻、更宽广的根源，或者用黑格尔自己的术语来说，不研究这些内容的"必然性"，不"证明"其"存在及其规定"，因此，

这些对象对于研究具体科学的专家来说，都是"现成的"、"假定的"①。当然，一个科学家也可以不单从他所研究的对象的角度去研究各种现象范围间的联系，而是超出这个具体范围，去研究无限整体（"理念"、"上帝"），但那时，他就是作为一个哲学家出现的了。

哲学以"最高意义"下的真理——"大全"、"绝对理念"或上帝为对象，它没有科学所享有的那种方便，抱着自己的那块"现成的"天地进行研究就行了。哲学的对象虽然是它所"熟知"的，但"熟知并非真知"②。熟视无睹，而不对事物"思维地认识与把握"，不研究事物的深刻的核心和根源，不"指出"思想的内容的"必然性"③，不"证明"思想的对象之"存在及其规定性"，那就不是"真知"，因而也不是哲学。

对于表象中直接呈现的有限事物，如果不追溯其本质和根源，那么，它们就算是没有得到说明的东西，因而只能是武断的"假定"。哲学不能从武断的"假定"开始，不能从当下直接的东西开始。

哲学究竟应以什么为开端呢？它究竟有没有开端呢？哲学既以"大全"为对象，则哲学研究的方法不能是一种"现成的认识方法"，即从一武断的"假定"出发的直线式的方法，而只能是圆圈式的方法，"因而哲学便没有与别的科学同样意义的起点"，也可以说，"哲学本身却无所谓起点。"（《小逻辑》，第59页）如果

说有起点，那就是以概念为起点，但起点又是终点，因此，也可以说哲学以概念为终点④。

黑格尔反对把表象中直接的东西作为开端，而主张以概念为开端，这和“逻辑在先”说有关。黑格尔承认，就人的具体认识过程来说，就“时间的次序”来说，感觉、表象在先，概念、理念在后；但从道理上说，从前提与结论，本质与表现的角度来说，概念、理念却是“在先的”，这里的“在先”就是前提、本质、基础、根据、先决条件的意思，不是时间上在先，一般唯心主义哲学家把这种“在先”叫做“逻辑上在先”。黑格尔之所以以概念、理念作为哲学的开端，就是基于这个观点。关于黑格尔的“逻辑在先”说，以后还要讲到⑤。

必须注意的是，这里还只是谈的哲学的开端，而不是专讲逻辑学的开端，关于后者，将在“有论”开始时再讲。

注　　释：

① 参阅《哲学全书》第一版第1节：“除哲学外，一切别的科学都以表象所直接接受的东西为对象，因而在科学的开端就是把对象作为被假定的东西，……这样一种科学并不说明、申辩它所讨论的对象的必然性，数学一般、几何学、算术、法学、医学、动物学、植物学等等，都假定有量、空间、数目、权利、病情、动物、植物等等，即是说，这些都是由表象作为现成的东西接受下来的；我们勿庸怀疑这样一些对象的存在，勿庸期望根据概念来证明必然自在自为地有量、空间等等以及病情、动物植物”（《黑格尔全集》第6卷，第19页）。并参阅《小逻辑》第17节：“谈到哲学的开端，似乎哲学也与别的科学一

样，也须自一主观的假定开始。每一科学均须各自假定它所研究的对象，如空间、数等等，……”（《小逻辑》第59页）。并参阅本节注③。

② 因为哲学以无限的整体为对象，以概念（“理念”）为对象，而无限是包括有限的，且概念之形成必须经过表象，凭借表象，在时间上后于表象，所以哲学对于表象中的有限事物必已“熟知”。“熟知非真知”一语见黑格尔：《精神现象学》第20页，以及《大逻辑》第二版序言。

③ 参看《小逻辑》第48页：“主观的理性，按照它的形式，总要求〔比经验知识所提供的〕更进一步的满足。这种足以令理性自身满足的形式，就是广义的必然性（参看§1）”。

④ 参看《小逻辑》第17节。又《哲学史讲演录》第1卷，第93页：“哲学以思想、普遍者为内容，而内容就是整个的存在。……什么地方普遍者被认作无所不包的存在，或什么地方存在者在普遍的方式下被把握或思想之思想出现时，则哲学便从那里开始。……思想必须独立，必须达到自由的存在，必须从自然事物里摆脱出来，并且必须从感性直观里超拔出来。……哲学真正的起始是从这里出发：即绝对已不复是表象，自由思想不仅思维那绝对，而是把握住绝对的理念了：这就是说，思想认识思想这样的存在是事物的本质，是绝对的全体，是一切事物的内在本质。”

⑤ 《小逻辑》第41节附释二（第119页）：“通常意义总以为那与自己对立，感官可以觉察的（如这个动物、这个星宿等），是本身存在，独立不依的，反过来又以为思想是依赖他物，没有独立存在的。但真正讲来，只有感官可以觉察之物才是真正附属的，无独立存在的，而思想倒是原始的，真正独立自存的”。又《小逻辑》第163节附释二（第334页）：“我们以为构成我们表象内容的那些对象首先存在，而我们主观的活动方随之而起，通过前面所提及的抽象手续，并概括各种对象的共同之点而形成概念。——这种想法是颠倒了的。反之，宁可说概念才是真正的在先的。事物之所以是事物，全凭内在于事物并显示它自身于事物内的概念活动。”这里所谓“真正在先”或“真正独立自存”，就是“逻辑在先”。又《大逻辑》“概念总论”（《黑格尔全集》第5卷，第21页）：“直观或有，按其本性，的确对‘概念’言是条件或第一位的东西，不过它们并不因此就是自在自为的无条件的；……假

如目的不是追求真理，而只是叙述在表象中和现象着的思维中所发生的事情，那么，我们当然可以停留在这种叙述上：我们从感觉和直观开始，而知性从它们的形形色色中抽出一个普遍性或一个抽象物来，并且显然，知性也要求那个基础在这种抽象过程中保有它最初表现自己于其中的全部实在性而仍然呈现于想象之中。但哲学不应当是对发生的事情之叙述，而应当是对其中真理的东西的认识，并且，从这种真理的东西中，哲学必须进一步对于那在叙述中仅仅表现为发生着的东西形成一个'概念'"。斯退士（*W*·*T*·*Stace*）说：黑格尔哲学属于柏拉图和亚里斯多德以来的所谓"普遍哲学"的系统，这个系统认为"真实的东西，亦即客观思想，是第一原理或最高存在、绝对，它是一切事物的根源，宇宙必须由它来说明"。"这个第一原理只是在它对于一切事物具有逻辑在先的意义下才是第一的，它并不是依时间的次序说第一"(斯退士：《黑格尔哲学》，第30页)。

第 二 节

这一节主要是讲哲学上的思想不同于一般思想的特点。

通常说，人之异于禽兽在于有思想，这个思想是指一般的思想，它"活动于人类一切行为里"，它每每"不借思想的形式以出现，而是作为情感、直觉或表象等形式而出现"。哲学上的思想虽然本质上与一般思想是一个思想，但它是"一种特殊的思维方式"，在这种思维方式中，"思想成为知识，并且是通过概念而把握住的知识"。简言之，哲学上的思想与一般的思想本质上是同一个东西，区别只在于前者以思想的形式（即概念）出现，以思想本身为认识的对象，后者以

情感、表象等形式出现，是"沉没"在情感、表象等形态中的思想。

就一般意义下的思想而论，思想与情绪（包括宗教情绪在内）是不能截然分开的。情绪必然浸透着思想。"思维化身为情绪，信仰或表象"。没有思想就没有宗教。"只有人才能有宗教，禽兽没有宗教"。关于这一点，《小逻辑》第50节还说过类似的话："事实上，禽兽便没有这种过渡（指由感觉到思想的过渡——引者）；它们只是停滞在感性的感觉和直观阶段，因此它们也就没有宗教"（《小逻辑》，第136页）。

但思想与宗教又是有区别的。就与宗教有区别的思想来说，这个思想就是哲学上的思想（以概念形式出现的思想），即"后思"（*Nachdenken*）①，"后思""以思想的本身为内容，力求思想自觉其为思想"。"后思"乃是对于"具有为思维所决定所浸透的情绪和表象"加以思想。这里，黑格尔大概由于重在说明一般思想和哲学上的思想的区别，所以没有依照他一般的用法②，把"后思"（*Nachdenken*）和"反思"（*Reflexion* 或*das reflectirende Denken*）再作区别，而将两者混用，甚至在 *Nachdenken* 之后打了一个破折号，然后又写上 *das reflectiernde Denken*。不过他在这一节里多少还是把"后思"与"反思"作了一点区分，他说：对于情绪等意识形态"加以后思所产生的思想，就是反思（*Reflexion*）、推理

(*Raisonnement*)等等被包含在其中的东西，也就是哲学被包含在其中的东西”(《黑格尔全集》第8卷，第43页)。

把哲学上的思想(“后思”)当作是“我们达到永恒和真理的观念和确定性的条件甚或唯一道路”(同上)，这也是由于忽视哲学上的思想不同于一般思想的区别而引起的误解。例如有一种看法，认为要信仰上帝存在，就非知道“已经过时的上帝存在的形而上学的证明”③不可，这种看法实无异于认为不知道化学、植物学、动物学就不能吃饭，不知道解剖学、生理学就不能消化一样。黑格尔的意思是说：不知道这种证明，也一样可相信上帝；哲学上的“后思”并非达到“永恒和真理的观念和确定性”的“唯一道路”，宗教中包含有一般意义的思想，它也是一条道路④，只不过宗教和哲学在达到永恒和真理的形式上有高低之不同罢了。黑格尔基本上不赞成把哲学看成仅仅“具有实用价值”的看法⑤。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第二版序言：“哲学的认识方式只是一种‘后思’(*nachdenken*)”。又《小逻辑》第7节：“后思——一般讲来，首先包含了哲学的原则(原则在此处兼有原始或开端的意义在内)”。并参阅第二版序言注④。

② 参阅第二版序言注④。

③ “上帝存在的形而上学的证明”——指宇宙论的证明、自然神学的证明和本体论的证明。《小逻辑》第50节(第137页)针对宇宙论

的证明和自然神学的证明说：这些“对于上帝存在的形而上学证明，所以只是对于精神由世界提高到上帝的过程之一种不完善的表达和描述，因为在这些证明里，未能将精神的提高过程里所包含的否定环节显著地表达或者突出出来”。又《哲学史讲演录》第3卷，第291页，在谈到安塞尔谟的本体论证明时，也称它为“形而上学的证明”。

④ 当然，艺术也包含有一般的思想，它也是一条达到永恒和真理的道路。

⑤ 《小逻辑》第19节（第64页）：“……但是就逻辑学作为真理的绝对形式来说，尤其是就逻辑学作为纯粹真理的本身来说，它决不单纯是某种有用的东西。但如果凡是最高尚的、最自由的和最独立的东西也就是最有用的东西，那么逻辑学也未尝不可认为是有用的，不过它的用处，却不仅是对于思想的形式练习，而必须另外加以估价”。又第67页：“有人以为，每个人无须学习逻辑都能思考，正如无须研究生理学都能消化一样。……此外，一方面，对于人来说，思维的知识即使只是单纯的主观活动也是对他很光荣而有兴趣的事。因为人之所以异于禽兽即由于人能知道他是什么，他作什么。而且另一方面，就逻辑作为研究思维的科学来看（思想既是唯一足以体验真理和最高实在的活动），逻辑也会占有很高的地位”。又第73页：“诚然，我们尚可超出狭隘的实用观点说：研究逻辑并不是为了实用，而是为了这门科学的本身，因为探索最优良的东西，并不是为了单纯实用的目的。这话一方面固不错，但从另一方面看来，最优良的东西，也就是最有用的东西”。还可参看《小逻辑》第65—66页。又《大逻辑》第一版序言还从另外的角度谈到了这个问题。

第 三 节

这一节说明哲学对象——思想、概念，不同于表象。

我们的意识中的内容，亦即“意识的对象”，构成

情绪、直观、意象、表象和目的、责任心以及思想和概念。同一个内容——对象，依其“被感觉”、“被直观”、“被表象”、“被意愿”，或者是“完全单纯地被思维”等等，而表现为感觉、直观等等形态。由于这些不同性质的形态都是意识的内容，于是人们误以为每一特殊形态就是一个特殊对象或特殊内容，其实不然。

感觉、直观、欲望、意志等等，当其被意识到时，可以概括地称为“表象”（*Vorstellungen*）。哲学不是以“表象”为研究对象，“哲学是以思想、范畴，或更确切地说，是以概念去代替表象”，“表象”不过是思想或概念的“譬喻”或形象化。一个人具有感觉、欲望等“表象”，并不等于他能理解这些“表象”，能对它们具有思想和概念。反之，一个人具有思想和概念，也并不等于他就能够知道相应的“表象”。黑格尔虽然强调哲学的对象是思想、概念，但他仍然认为思想、概念与表象不能互相脱离。

哲学之所以难懂，可以说来自两方面的原因：一方面是由于只习惯于让思想穿上表象的外衣，而在“后思”、“反思”和“推理”中把思想参杂在表象里，不善于把握住“纯粹的思想”，“把思想本身，单纯不杂地，作为思考的对象”，也就是说，不善于把思想从个体的感性存在物中、从表象中抽离出来，单纯地就思想本身加以研究。例如只知道“这片树叶是绿的”，

"那片树叶是红的",而不知道对于"是"("有")本身加以研究。哲学却是要研究"是"("有")这样的纯思想、纯范畴,而这对于一般人来说,是比较难懂的。另一方面的困难是由于"求知者没有耐心,亟欲将在意识中的思想和概念用表象的方式表达出来",也就是说,停留于用形象化的东西(用黑格尔的术语来说,就是用思想和概念的"譬喻")表达思想和概念,而不耐心去研究思想和概念本身①。

注　　释:

① 黑格尔在《精神哲学》第465节中也谈到了思想的特点:"理智的普遍物具有双重意义,即普遍物本身和作为直接物或存在的普遍物("普遍物本身"指思想、概念本身,"作为直接物或存在的普遍物"指穿上表象外衣的思想、概念——引者),因此,这种普遍物是真正的普遍物,它是它自己的、侵越和包含了它的别物即包含了存在的统一性。这样,理智自为地、就本身而言就是认识活动——就本身而言,就是普遍;理智的产物,思想,乃是实质(*die Sache*),是主观的东西与客观的东西的单纯同一性。理智知道,被思想的东西存在着,存在着的东西只是就其为思想言才存在着(参阅第5、21节)(指《哲学全书》,第5、21节——引者);"理智的思想就是具有思想;思想是理智的内容与对象"(《黑格尔全集》第10卷,第359页)。《小逻辑》第5节(第42页):"意识的真实内容,一经翻译为思想和概念的形式,反而更能保持其真相,甚且反而能更正确的认识"。又第21节(同上,第74页):"要获得对象的真实性质,我们必须对它进行后思(*Nachdenken*)"。

第　四　节

鉴于上节关于哲学对象——思想、概念不同于表

象的特点，黑格尔在这一节中特别强调：由于一般人易于把思想混杂在表象中，所以，应该注意“证明”和“唤醒”一般人认识到哲学的认识方式的特殊性，这个特殊性就是要“将思想本身，单纯不杂地，作为思考的对象”。黑格尔认为只有这样，才能对于事物作“思维着的考察”(参阅第1节)。

黑格尔在这一节中还说到，哲学对它和宗教的共同对象——真理(“大全”)，有能力从哲学自身的特殊的角度出发去加以说明和认识；而当出现哲学的看法有不同于宗教的表象之处，哲学就应该说明其不同的理由。哲学认识真理的能力就是指思想的能力；哲学不同于宗教之处就是指前者通过概念的形式，后者通过表象的形式；不同的理由在于前者高于后者，在于通过概念的形式最能认识真理①。

注　释：

① 参阅《小逻辑》第5节第一自然段。

第　五　节

我们越能将意识的内容——表象转化、提升或者说“翻译”为思想和概念的形式，我们也就越能揭示表象的真相。为了认识到思想、概念区别于表象的特点①，我们应该记住，哲学上的思想就是要对表象加以“后思”(*Nachdenken*)，使表象“转化为思想”，

从而把握住表象和外界具体事物的“真理”②。

哲学的职责是研究思想，而思想是人人具有的“天赋的”能力，于是有人又以为哲学这门学问太容易。这也是由于忽视思想不同于表象的缘故，具体说来，是由于不懂得把思想本身从表象中抽象出来之困难。这种人当受到宗教情绪的鼓动时，特别容易走出来批评哲学。其实，他们连起码的哲学常识都没有，他们不过是站在宗教的表象的观点批评哲学，并没有进入哲学的思想之堂奥。黑格尔斥责那些不善于把握和运用纯粹思想的人根本不配谈哲学。

关于耶柯比的直接知识说如何从理论上赞助了所谓哲学太容易的说法，可参阅黑格尔的《哲学史讲演录》耶柯比部分③。

注　释：

① 认识这个特点，也就可以懂得上节所说的哲学不同于和高于宗教的理由。

② 参阅《小逻辑》第21节〔说明〕。

③ 《哲学史演讲录》第4卷，第249页：“在耶柯比的思想中哪里也找不出他的直接知识与哲学认识、理性相反对的地方。人们谈论理性、哲学等等就好像盲人在谈论颜色。诚然人人都承认，一个人如果不是鞋匠，就不能做鞋子，虽说他有尺子、有脚并且也有手。但关于哲学，大家就以为直接知识是这样的意思，即每一个人只要他能吃饭走路，就是一个哲学家，他可以在哲学上随便说话，并自以为很懂哲学”。

第 六 节

前五节重在说明哲学的对象是“纯粹思想”。但黑格尔认为“纯粹思想”并不脱离实在，所以从这一节起，他着重谈“纯思”与实在的关系。

“纯思”如果脱离实在，就成了抽象的、枯死的东西。可是，哲学的内容不是别的，只是“属于活生生的精神的范围、属于原始创造的和自身产生的精神所形成的世界，亦即属于意识所形成的外在和内心的世界”，也就是说，哲学以整个活生生的世界为内容。“哲学的内容就是实在(*Wirklichkeit*，本书按《小逻辑》旧中译本，一律译作“实在”)”。“经验”是“对于这种内容之最初的意识”。因此，也可以说，哲学的内容就是“经验”。

只要对于世界作周至的观察，就可以在世界中区别出什么“只是飘忽即逝、无有意义的现象”，什么是“真实够得上叫做实在的东西”。哲学认识的内容和一般认识的内容是同一的，只是方式不同：一般的认识方式只认识世界上事物的表面现象，而哲学则是要通过概念的形式认识世界上事物的真实性，认识实在，因此，哲学必然同实在和经验相一致。这种一致是考验哲学真理的外在的试金石：一致的就是真理，否则，就不是真理①。哲学的最高目的也可以说，就是

通过认识这种一致性，促使“自觉的理性”与“存在于事物中的理性”，亦即概念（理性）与实在得以调解（*Versöhnung*）或结合。

黑格尔在《法哲学原理》序言中第一次提出“凡是合理的就是实在的，凡是实在的就是合理的”这一命题②，当时，有很多人持异议，其中有重视哲学的人，也有重视宗教的人。黑格尔反驳说：其实，宗教上关于神圣的世界统治的学说最能说明这两句话的含意，因为宗教上的上帝就是最合理的，是最高的理念，同时，也是最实在的，是唯一真正的实在。就哲学的意义而言，这两句话也是千真万确的：一切现有的东西之中，一部分是飘忽即逝的“现象”，是“偶然的存在”，只有一部分是“实在”，是真实的东西。上述命题中所说的“实在”，不是指“偶然的存在”，而只是指具有必然性的存在③。这个命题的意思就是说，凡合乎概念的都是真实的、必然的东西，凡真实的、必然的东西都是合乎概念的。例如坏的艺术品、非真正的、实在的艺术品，就是不合乎艺术品的概念的东西，真正的、实在的艺术品就是合乎艺术品概念的东西④。

为什么说凡合理的就是实在的呢？一般人把概念、理念或者理解为只是头脑中主观的幻想，或者理解为太高超，脱离现实。这些想法把理与实作了形而上学的割裂。特别是那些惯于运用“知性思维”的

人，总爱把自己抽象分析出来的东西当成是真实的东西，于是强求外界符合他们主观上认为真实的东西，命令这事“应当如此如此”，那事“应当如彼如彼”，他们只讲“应当”而不把“应当”同“是”结合起来。他们能指出周围事物中不能令人满意之处，这一点当然可以算作是他们的老练和聪明，但这还不能算作是搞哲学。哲学的对象——概念、理念，是内在于一切事物中的核心和本质，它不是脱离现实事物的主观的东西，它是创造一切事物的能动力量，因此，它必然会实现为实在的东西。“理念并不会薄弱无力到永远只是应当如此，而不是真实如此的程度”⑤。

注　　释：

①　这个“试金石”其所以叫做“外在的”，是因为在黑格尔看来，真理有其自身的逻辑必然性，真理是真理自身的标准；至于从其是否与实在、经验一致的角度来看它是不是真理，那不过是从外部来考验它。

②　《法哲学原理》于1821年出版，《哲学全书》第6节是1827年该书第二版新加的。《法哲学原理》“序言”说：哲学正是从“凡是合理的就是实在的，凡是实在的就是合理的”这一命题出发来考察“精神世界”和“自然世界”（亦即《哲学全书》所说的“内心世界”和“外在世界”）的。如果“主观意识”“把现在看做空虚的东西”，老想“超脱现在”，那么，“这种主观意识是存在于真空中的”；反之，如果“把理念仅仅看做一个理念”，把理念看成是脱离实在的东西，那么，“除了理念以外，就没有什么东西是现实的。”所以，“最关紧要的是，在有时间性的瞬即消逝的假象中，去认识内在的实体和现在事物中的永久东西。”也就是说，哲学乃是要在飘忽即逝的现象中认识内在于其中的概念、理念。“由于理性的东西（与理念同义）在它的现实中同时达到外部实

存，所以它显现出无限丰富的形式、现象和形态。它把它的核心用各色包皮裹起来，开始时意识在包皮里安家，而概念则首先贯穿这层包皮以便发见内部的脉搏，同时感觉到在各种外部形态中脉搏仍在跳动。但是，通过本质在外界中的映现所形成的无限繁复的情况，即这些无限的材料及其调整，并不是哲学的对象。如果哲学纠缠在里面，那是管闲事了；……哲学的任务在于理解存在的东西，因为存在的东西就是理性。”（《法哲学原理》，第11、12页）。这就是说，哲学应研究无限繁复的现象中的核心即概念、理念，而不应纠缠和停留在现象之中。这段话包含有《哲学全书》第6节所解释的意思，但没有说得很明确，所以《哲学全书》针对当时人的误解和反对，又作了进一步的阐述。《法哲学原理》（第280页）还说：“一个坏的国家是一个仅仅实存着的国家，一个病躯也是存在着的东西，但它没有真实的实在性。……真实的现实性就是必然性，凡是现实的东西，在其自身中是必然的”。这段话和《哲学全书》第6节关于实在与偶然的东西的区分是一致的。

③ 参看黑格尔：《法哲学原理》，第280页。

④ 参看黑格尔：《小逻辑》，第86，296，354—355，399页。

⑤ 参阅《小逻辑》第142节附释的第一自然段（《小逻辑》，第295—296页）。

第七节

这一节讲近代哲学注重经验的精神。

哲学不能离开经验和具体事物，它的任务是对后者进行“后思”。希腊哲学初起之时，缺乏对经验和具体事物进行考察的精神，思想比较抽象；只是到了近代，即路德的宗教改革以后①，“后思”才“取得独立，重新开花”，向着“现象界的无限量的材料方面”用力。所以，近代哲学的内容就是取材于亲身的经验。

近代哲学的经验原则最根本的一条就是要与对象、事物有“亲密的接触”。这里所谓“亲密的接触”不仅指外在的感官接触，而且包括内心的体验②，所以黑格尔把那些主张信仰、直接知识以及外界的特别是内心的启示的哲学学说（如波麦、谢林、耶柯比的学说）也划入这个原则。那些从外在的感官经验出发的学问，现在都叫做哲学，如牛顿的物理学叫自然哲学，格老秀斯③关于国际公法的学问叫做国际公法的哲学，等等，但它们“实应称为经验科学”④。在黑格尔看来，这些科学虽然重视经验，但并未达到哲学的境地。下面两节就是讲的这个问题。

注　　释：

① 参阅黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，第5页，从宗教改革以后，“有限的、现实的东西得到了精神的尊重；这是自我意识与现实的真正和解。从这种尊重中，就产生出各种科学的努力，因此我们看到，有限的东西、内在的和外部的现实被人们用经验加以把握，并且通过理智提升到了普遍性”。

② 关于近代哲学中的两个派别，参阅黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，第7—11页。

③ 雨果·格老秀斯（*Hugo Grotius*，1583—1645），——荷兰法学家，历史家，外交家，近代国际法的建立者。著有《尼德兰编年史》、《论劫掠的法律》、《论海上自由》、《战争与和平的法规》等。

④ 看来，黑格尔似乎是把从内心启示出发的哲学派别和从外在感官出发的哲学派别一样都叫做“经验科学”。第16节（《小逻辑》第58页）也有类似的意思：“例如，许多建筑在人类学、意识的事实（心理学）、内心直观和外在经验上面的哲学，便属于这类实证科学”。“实证科学”即“经验科学”。又《哲学史讲演录》第4卷，第9页也谈到了

两派的“碰头之处”：“这两派也有碰头之处，因为经验也要求从它的各种观察中引导出普遍的规律，而另一方面，思维从抽象的普遍性出发，却应当给自己提供一个特定的内容。”不过，从《哲学史讲演录》中的另外一段话来看，他又似乎是着重于把从外在感官经验出发的科学叫做“经验科学”。他说：“这第一个派别（指从外在感官经验出发的派别——引者）的观察，最初是应用于物理自然界，从对自然的观察中引导出共相、规律，在这个基础上建立自己的学识。这条通过经验、观察的途径过去虽然被称为哲学，现在也还有人称之为哲学。这就是各门有限科学所采用的那种通过观察和推断的方法，……在这里，被当作对象的、被认识的并不是具有无限性的理念本身，（只有哲学才以具有无限性的理念为对象——引者）而是特定的内容；这内容被提高到了共相、规律——那种得自观察的具有理智规定的共相（如开普勒定律）。自然科学是仅仅达到反思阶段的（*Die naturliche Wissenschaft geht nur bis zur Stufe der Reflexion*。——从这里也可以看出，*Reflexion* 不同于 *Nachdenken*，经验科学够不上称为哲学。——引者）。这类有限科学有时也被称为哲学，如牛顿的 *Principia philosophiae naturalis*〔《自然哲学原理》〕。观察物理学，实验物理学，都统统被称为 *philosophia naturalis* 〔自然哲学〕”（《哲学史讲演录》第4卷，第8页）。“有限科学”就是指“经验科学”。

第 八 节

经验科学有两方面的不足之处：第一，经验科学只能把握有限范围的对象，却无法把握自由、精神、上帝这样一些对象，这些对象虽然不是绝对与经验无涉，但它们是无限的统一的整体，“它们的内容是无限的”，它们不属于具体的经验科学的范围，而属于哲学

的范围①。

黑格尔的思辨哲学决不是不承认具体的认识过程依时间顺序开始于感觉经验，决不是不承认“没有在思想中的东西，不是曾经在感觉中的”②，但在黑格尔看来，更重要的是，思想是“逻辑上在先”的。因此，黑格尔认为，在承认上面那句话的同时，也同样可以承认“没有在感官中的东西，不是曾经在思想中的”。这句话就广义而言，就是说，思想是世界万物的根源；就狭义说，就是第二节所说的，一切情绪、经验都与一般意义下的思想分不开，情绪、经验植根于思想。这两层意思都有“逻辑在先”之意。

注　释：

① 参阅黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，第8页：“在这里（指具体的经验科学——引者），被当作对象的、被认识的并不是具有无限性的理念本身，而是特定的内容”。

② 关于这句话“曾被误认为是亚里士多德所说”，参阅《小逻辑》第296页：“依这种成见，……后者（指亚里士多德——引者）否认理念，而与现实保持接触，因此被认作经验主义的奠基人和领袖。”并参阅《哲学史讲演录》第2卷，第300页，以及《小逻辑》第411—412页。

第　九　节

经验科学的第二个不足之处是，不能象第一节所说的哲学那样对事物作“思维着的考察”，不能指出思想内容的必然性形式：一方面，经验科学所讲的普遍

的东西或类等，是脱离了特殊性的，与特殊性无内在联系的，因而是空泛不确定的，诸特殊性彼此之间的关系也是外在的，总之，它们所讲的普遍是抽象的普遍，不是具体的普遍；另一方面，它们以未经说明的、直接的、现成的、武断假定的东西作为开端①。这两方面的缺点都说明经验科学"不能满足必然性的形式"。只有哲学思想——"后思"，才能达到必然性的形式。这里的"后思"同前面提到过的"后思"（前面提到过的"后思"指牛顿的自然哲学等等经验科学对事物所作的"后思"，这样的"后思"实际上是"反思"②）有共同之点，即它们都是思想，但也有区别：这里的"后思"所特有的形式是具体概念，而"反思"所得到的概念是抽象概念。

"思辨科学"亦即黑格尔的"思辨哲学"并不排斥其他具体科学或经验科学，前者以后者为自己的内容，包含后者的思想形式（范畴）、定律和对象，区别只在于"范畴的变换"，即是说，思辨哲学超出各门经验科学的确定范围，用更深更广的范畴来铸造经验科学的范畴。

思辨意义下的概念是具体概念，不同于通常意义下的抽象概念。用抽象的片面的概念诚然不能把握无限的统一整体，但用具体概念却可以做到这一步。

注　释：

① 参看第1节注①。

② 参看第7节注④。

第 十 节

哲学认识方式所运用的思想，既足以认识绝对的对象或无限统一的整体（上帝、精神、自由），那么，我们就要对这种思想作进一步的说明，说明它如何具有这种认识的必然性，它如何具有这种能力。黑格尔认为这种说明本身就是哲学认识，因而也就是哲学范围以内的事。黑格尔哲学所讲的绝对理念本身矛盾发展的过程，可以说就是这种说明的过程①；黑格尔的说明方法是圆圈式的自我说明的方法。如果“只是加以初步的解释”，采取直线式的说明方法，在认识活动之前预先作解释，那是非哲学的，是从武断的、片面的假定开始：你可以从这样的片面假定开始，我也可以从相反的片面假定开始。

康德哲学教人在认识上帝、事物的本质或无限统一的整体之前，先考察认识能力本身，看看人是否有这种能力，好像平常做某种工作一样，在未工作以前，先考察一下用来工作的工具。这种思想使认识把自己的兴趣从针对对象转向了认识的主体，转向了知识的形式即时空范畴等等。黑格尔说：对于除认识能力之外的一般工具来说，诚然可以在进行工作之前先对工具进行考察，但考察认识能力，却只能在认识活动的过程中进行。“考察这种所谓的工具和认识它是

一回事”②。因为这种“工具”是认识，所以考察它便不像考察别的工具那样，可以在它所作的工作之外进行。考察认识能力，本身就是认识活动。如想求知识于认识活动之前，其可笑实无异于不下水先学会游泳③。

莱因哈特④主张分析哲学问题应从真假未定的东西出发，这种方法实质上是直线式的说明方法，不是辩证法。

注　　释：

① 《小逻辑》第41节附释一：“我们必须对思想形式自在自为地加以考察。思想形式既是对象，同时又是对象自身的活动；思想形式考察思想形式的自身，故必须由其自身去规定其自身的限度，并揭示其自身的缺陷。因此，这种思想活动，便叫做思想的矛盾发展……”(《黑格尔全集》第8卷，第125页)。

② 这句话的德文原文是：“*bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen*”。这句话的意思就是说，考察认识能力这个工具，其本身就是认识活动。《小逻辑》第41节附释一有一句话很可以看作是这句话的注释：“但是这种考察本身（指考察思想的形式—引者）已经就是一种认识活动。”（“*aber dieß Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen*。”——《黑格尔全集》第8卷，第125页。）

③ 参阅《小逻辑》，第118页。

④ 莱茵哈特（*K.L. Reinhold*，1758—1823）——曾任耶拿大学教授，是康德哲学的宣传者和庸俗化者，其哲学观点一生多变。著有《关于康德哲学的书信》（1786）《人类表象能力之新理论研究》（1789）等。莱茵哈特由于把康德的“物自体”仅只解释为感觉的原因和我们接受表象的来源，因此，他尽可能从经验的角度解释康德哲学，而不注重“本体”世界。康德认为感觉和知性有着不同的来源，

这是康德哲学的矛盾之一。莱茵哈特为救治这个弊病，主张两者只有一个来源，就是"表象"：感觉是直接的、个别的"表象"，知性概念是间接的、普遍的"表象"，两者都是"表象能力"。他认为康德哲学已暗含这个思想。莱茵哈特主张哲学只研究"表象本身"。"表象"是经验的意识，是人人都具有的活动，这种活动有两个方面：一方面是"被表象者"，一方面是"表象者"。而研究"表象本身"则既不同于研究"被表象者"，也不同于研究"表象者"，而只是研究"表象的能力"即"表象的实在性的内部条件"。至于"物自体"则仍然是不可知的，也不必作为研究的对象。这就是莱茵哈特所谓"基础哲学"的大意。莱茵哈特的这套哲学，是给康德的认识论以主观的心理学解释的典型。

第十一节

这一节主要讲思想是矛盾发展的。

"哲学的要求"的特点在于，我们的精神不满足于只把自己作为感觉、直观、想象、意志来看待，而要求把自己作为思想来看待，（思想不同于感觉、想象、意志等，后者是前者存在的形态。）精神只有在思想中，只有以思想为对象，才能得到最高的内在的满足。精神的最深刻的意义不是感觉、想象、意志等，而是思想，精神只有作为思想才可说是"回到它的自己本身"。

思想活动的过程是自我矛盾的发展过程：思想的第一步仅仅是"知性思维"，它在分离、对立中活动，它"丧失它自身于思想的坚固的'不同一'中"，"老是为它的反面所束缚"，简言之，"知性思维"的结果是非此

即彼，互相作对。但思想并不停滞于这个结果，它还有更高的要求，即要求在有意识地离开自身而前进的过程中仍然“忠于它自身”，“征服它的对方”，回复到自身，从而解除自身的矛盾。黑格尔的这一段话，已粗略地包含了下面第79节到82节中关于“知性”、“消极理性”和“积极理性”的见解。

黑格尔认为，搞清楚上述这个见解，乃是逻辑学的一个主要课题。像耶柯比等人那样主张靠直接知识、情感、信仰等别的形态来获得最高满足的观点或态度，乃是由于不相信思想能从自身解决自身的矛盾①。柏拉图所谈到的“理性恨”(*die Misologie*)②，就是由于思想的这种消极态度产生的。怀有“理性恨”的人认为人类理性无能。

注　　释：

① 黑格尔认为思想自身的矛盾发展过程就是由对立达到统一，由矛盾达到解决矛盾的过程，因此，凭思想就可以认识最高统一体，也就是说，思想有认识最高统一体的能力；耶柯比等人的“直接知识”说，要求摆脱思想，而用与思想相对立的直接知识去把握绝对，求得满足，显然是由于对思想丧失信心。

② 柏拉图《斐多篇》：“哪里有厌世的人或厌恶人类的人，哪里也就有理性恨者（*misologists*）或厌恶理念的人，二者都来于一个根源，即对世界无知”（《斐多篇》第89页。见《柏拉图四篇对话》，第227页）。

第十二节

这一节讲思想从经验出发向前进展的过程，讲知识的直接性与间接性的关系以及哲学与经验科学的关系。

由于哲学要求在思想中得到最高的内在的满足，所以当经验主义哲学以经验（经验包括直接的意识和抽象推论的意识）为出发点时，思想总是得不到满足，它总要超出经验，离开“经验开始的状态”，从而使自己提高到“思维本身纯粹不杂的要素”，亦即提高到纯思想的境地。思想正是在“纯思想”中，在“现象的普遍本质的理念”中，才得到自身的满足。

理念（即绝对、上帝）相对于经验而言，多多少少是抽象的。反之，经验科学则刺激思想，使思想能把丰富杂多的具有偶然性的经验内容提高为必然性，从而使思想得以从经验科学所给予的潜在的低级的满足中“超拔出来”，进一步达到自我发展。这也就是说，哲学上思想的发展过程乃是将经验科学的内容和范畴加以陶铸使它们成为具有创造性的思想，自由地依照事情自身的必然性发展出来。总之，思想从经验出发，而又高出经验；哲学包摄经验科学而又高出经验科学。

以上所述已经包含有认识是从直接的感性物出

发，通过分析或抽象推论（此乃经验科学的工作），而达到理念或绝对统一体（上帝）的过程的思想。黑格尔把这个过程的中间环节——分析或抽象推论——叫做“间接知识”。“间接就是由一个开端进展到第二个东西，从而使第二个东西只是由于从一个与它正相反对的东西出发才存在的东西”。所以间接的东西是两个互相对立的东西，两者没有合而为一，间接性就是从其中的一个走向另一个。所谓“直接的东西”，首先是指感觉中直接呈现的东西，不过黑格尔也把经过间接之后得到的统一叫做“直接的东西”，那是高一级的直接性①。我们关于最高统一体（上帝）的知识，关于一切超感官的东西的知识，就具有这种高级的直接性，这种直接知识是对感觉中直接知识的一种“提高”，是对它的“一种否定的态度”，它是经过间接性之后的直接性，因此，它“包含有间接性”。所以，关于最高统一体（上帝）的知识，是从感觉经验出发，又独立于感觉经验，因为它“本质上即是通过否定感官经验与超脱感官经验而得到的”。

但假如片面强调间接性，片面强调认识是从直接的感官经验出发进而对它加以分析和抽象推理，好像饮食是从食物出发，对食物加以消化一样，那就会误认为哲学起源于“后天的事实”。按照黑格尔所谓的这种错误见解，哲学本应对感官经验感恩，可是哲学竟站在思想的立场否定感官经验，一味抬高思想自己，真

是"太不知感恩"了。如前所述②，黑格尔认为，就具体的认识过程来说，感官经验诚然在时间上先于思想，但从"逻辑上"讲，思想则先于感官经验中直接的东西，哲学是研究事物之本质、灵魂和核心的，它以思想为开端，而不是以感官经验为开端，所以哲学本没有对感官经验"不知感恩"的问题。

哲学上的思想是要把握多样性的统一，是要通过间接性之后再达到直接性，所以这种直接性是经过思想在自身之内反思、在自身之内作间接性的进展而得到的直接性③，思想在这里具有"先天的"意义④。这种直接性也就是"普遍性"，是思想的"自得自在"(*sein Bei—sich—sein überhaupt*)。思想在此"普遍性"中得到自我满足，以致于对于特殊性竟采取漠视的态度，从而对于它自身在特殊性中的发展也采取漠视的态度。黑格尔认为思想应该达到"普遍性"，但不能仅仅自足于"普遍性"。假如思想停留于"理念的普遍性"之中而不前进，像伊利亚学派所谓"有"和赫拉克里特之所谓"变"等等那样，或者像谢林那样千篇一律地用抽象的命题如"在绝对中一切是一"去解释特殊事物那样⑤，那当然是形式主义，形式主义只讲抽象的普遍，不讲包括特殊性在内的具体普遍。从反对千篇一律的形式主义或抽象普遍的角度来看，哲学的发展倒真是应该对经验、对特殊的东西"感恩"⑥。因为一方面经验科学已经给个别的感觉材料作了初步

的加工整理，初步去掉了它们的直接性和现成的性质，使其向普遍性前进了一步，而哲学可以吸收经验科学的这些成果。这样，哲学的发展实可说依赖于经验科学。另一方面，经验科学必然促使思想自身进入各经验科学的“具体规定性”之中，从而赋予经验科学的内容以“思维的自由”（“思维的先天因素”⑦）和“必然性的保证”，即是说，哲学能将经验科学的内容或经验中的事实不简单地看成是事实就完事，而能进一步说明这些事实的根源，把它们看成是“原始的完全自主的思维活动”，亦即具有“先天因素”或“逻辑上在先”的思想活动之表现。一句话，黑格尔认为哲学高于经验科学之处就在于哲学能指出经验事实是思想的表现，它们的灵魂是思想。

注　　释：

① 关于“直接性”与“间接性”的含义，以及两者间的辩证关系，将在“思想对客观性的第三种态度”中详细讨论。

② 参阅第1节注⑤。

③ 黑格尔原话是“思想固有的自我反思的，从而也是自我间接的直接性”（“*Die eigne in sich reflektirte, daher in sich vermittelte Unmittelbarkeit des Denkens*”）。从这里可以窥见，黑格尔的“反思”包含有“间接性”的意思。

④ 这里的“先天的”实际上也是“逻辑在先”的意思。

⑤ 关于希腊哲学，参看《小逻辑》第7节；关于谢林哲学的形式主义，参看黑格尔《精神现象学》序言（《精神现象学》，第10页）。

⑥ 黑格尔一方面认为哲学从思想、从普遍性的概念开端，它并非“起源于后天的成份”，就此而论，哲学谈不上对后天的经验，对特殊的东西“感恩”；但另一方面，黑格尔又认为普遍性包含特殊性，思

想包含感觉经验，就此而论，哲学又应该对经验、对特殊的东西“感恩”。

⑦ “先天因素”仍指“逻辑在先”。

第十三节

这一节主要是讲哲学和哲学史的关系。

哲学史是唯一活生生的精神（即理念）自我发展的外部表现和不同阶段，是思想以自身为对象进行自我认识的外部表现和不同阶段①。晚出的哲学系统是前此一切系统的总结，犹如逻辑学中在后的概念总括前此一切概念一样。

普遍性与特殊性不是平等并列的，特殊性体现着普遍性；水果一般不是与樱桃、梨子等平等并列的，樱桃、梨子等体现着水果一般；同样，哲学一般与历史上各个哲学系统亦非平等并列，后者体现着前者，因此，我们必须注意研究历史上个别哲学系统，必须注意从个别哲学系统中去研究哲学一般。不能因为系统分歧就以此为借口而轻蔑哲学，忽视哲学，说什么对于真理的哲学认识是达不到的，说什么哲学是值不得研究的②。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》，第86节附释二。又《哲学史讲演录》导言（第1卷第10，12，33，34，35页）：“惟有当思想不去追寻别的东西而只是以它自己——也就是最高尚的东西——为思考的对象时，即当它寻

求并发现它自身时，那才是它的最优秀的活动。我们目前所研究的这种历史，就是思想自己发现自己的历史，……这样的产物就是各种哲学系统。思想藉以出发去发现它自己的这一系列的产生或发现，乃是一种有两千五百年历史的工作”。“哲学史将不只是表示它内容的外在的偶然的事实，而乃是昭示这内容——那看来好象只属于历史的内容——本身就属于哲学这门科学”。“哲学是在发展中的系统，哲学史也是在发展中的系统”。“历史上的那些哲学系统的次序，与理念里的那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的。我认为：如果我们能够对哲学史里面出现的各个系统的基本概念，完全剥掉它们的外在形态和特殊应用，我们就可以得到理念自身发展的各个不同的阶段的逻辑概念了。反之，如果掌握了逻辑的进程，我们亦可从它全面的各主要环节得到历史现象的进程”。“足见只有能够掌握理念系统发展的那一种哲学史，才够得上科学的名称（也只因为这样，我才愿意从事哲学史的讲演）；一堆知识的聚集，并不能构成科学”。

② 黑格尔《哲学史讲演录》导言（第1卷，第21，23页）：“对于哲学努力之为无用的证明，可以直接从这种对于哲学史通常的肤浅看法引伸出来，即认为哲学史的结果所昭示的，不过只是纷歧的思想、多样的哲学的发生过程，这些思想和哲学彼此互相反对、互相矛盾、互相推翻”。“无论哲学派别是如何地分歧，却至少有一个共同点，即它们同是哲学。所以，如果任何人研究过或熟悉过任何一种哲学（只要它在任何意义下是一种哲学），则他就可以说是具有‘哲学’。那提出一些抽象的论证或借口、一味坚持哲学的分歧性的人，由于他厌恶或害怕特殊性，不知道特殊性也包含普遍性在内，他是不愿意理解或承认这普遍性的，——在别的地方（即《哲学全书》第13节——原注）我曾经把它比做一个患病的学究，医生劝他吃水果，于是有人把樱桃或杏子或葡萄放在他前面，但他由于抽象理智的学究气，却不伸手去拿，因为摆在他面前的，只是一个一个的樱桃、杏子或葡萄，而不是水果”。

第十四节

这一节继续申述哲学同哲学史的一致性与差异性，强调真理、理念是多样性的统一体，因而关于真理、理念的科学——哲学必然是一系统①。黑格尔强调真理、哲学是一系统，乃是同他反对谢林的直观哲学，主张真理是一过程的思想分不开的②。

注　　释：

① 参阅上节注①。

② 参阅黑格尔：《精神现象学》第1—4页；并参阅拙著：《黑格尔〈精神现象学〉述评》，第7—11页。

第十五节

"绝对理念"（"绝对真理"）是一个最高的统一体，一个最大的正反合或圆圈，它是由无数有限事物构成的。每一个有限的单独的事物就本身而言也是一个整体、一个正反合或圆圈，但从一个较大范围的事物而言，它又不过是其中的一个片面，是大圆圈中的一个小圆圈①。它"要打破它的特殊因素所给它的限制，从而建立一个较大的圆圈"（即是说，有限事物要打破它的特定的狭小范围而成为大圆圈中的一个方面——引者）。哲学的全体与其分支的关系亦复如此。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第550页）："事物、主体或概念，本身就是这种否定的统一体：它是一种自在地矛盾着的东西，也是解决了的矛盾；它是包含着和支撑着它的诸规定性的根据。事物、主体或概念，就其在自己的范围内自我反思而言，乃是它的解决了的矛盾（即是说，就某一有限事物本身而言，它是全体，是"合"——引者）；但它的全部范围又是特定的、多种多样的，因此，它是有限的，而这就意谓着是一种有矛盾的东西；它本身还不是这个较高的矛盾的解决（即是说，就比某一有限事物较高较大的范围来看某一有限事物，则它又是一片面的东西，是同它的对立面矛盾着的东西，尚非"较高的矛盾的解决"——引者）；只是它又以一更高的范围作为它的否定的统一体或根据（"否定的统一体"或"根据"即"合"——引者）"。并参阅同书第74—76页，以及《大逻辑》最后一章"绝对理念"。又《精神现象学》第11页："真理就是它自己的完成过程，就是这样一个圆圈，预悬它的终点为目的并以它的终点为起点，而且只当它实现了并达到了它的终点它才是现实的。"还可参看拙著《论黑格尔的逻辑学》"黑格尔逻辑学中关于概念的圆圈式发展，关于否定之否定的思想"章。

第十六节

这一节主要讲哲学全书不同于一般百科全书的特点。

在谈到所谓"实证的"①科学的实证成分时，黑格尔把这些成分又分为下面几种：（一）一种是科学的出发点或开端本身是理性的，例如法律科学以客观精神为出发点，自然是理念的外化，历史以理念为其本质，但"在它把普遍原则应用到经验中个别的和实在

的事物时，便陷于偶然而失掉了理性准则”，例如法律条款的设定就“在概念的纯理决定的范围以外”，而无最后确定的准则；对自然的理念进行个别研究时，如地理学、医学等，都陷于对现存的东西作出规定，陷于搞分类和区别，而这些规定、分类和区别并不是由理性决定的，而是由外在的偶然事实和主观的特殊兴趣决定的，即是说，这些学科都不从理念的整体研究这些自然现象的必然性；至于历史，则更明显地属于理念之表现于偶然性和主观性的范围。上面这些实证科学的实证性，都是就它们各自的内容、对象或范围有限而说的，或者用黑格尔的术语来说，是就它们的“质料的有限”而说的。（二）此外，这些科学之所以是实证的，也是就它们所运用的范畴是有限的知性范畴而说的，用黑格尔的术语来说，也是就它们的“形式的有限”而说的。（三）与此相关的是一些基于形式的推理或情感、信仰和别的权威，一般说来，基于外界的感觉和内心的直观的权威而建立起来的实证科学，例如，建筑在人类学、心理学、内心直观和外在经验上面的哲学，其中包括波麦、谢林、耶柯比的哲学，这些哲学名为哲学，实为实证科学，即经验科学②。

除上述几种实证科学外，还有一种科学，只是“叙述的形式是经验的”，实际上是藉经验的东西讲概念自身的逻辑发展的必然性，黑格尔自己的“自然哲

学”和“历史哲学”就属此类③，它们并非实证科学或经验科学。

注　　释：

① 黑格尔这里所谓“实证的”一词，是和“理性的”一词相对立的。“实证的”意即经验的。黑格尔认为：纹印学（*die Heraldik*，徽章学）是“彻头彻尾实证的”；平常称为“实证的”科学则除该学科的特定范围本身是“实证的”之外，“尚有理性的根据和开端”；哲学则是讲“理性”的，所谓“实证的”科学，其中的“理性部分”“属于哲学”。

② 参阅第7节注④及《小逻辑》第7节。

③ 见《小逻辑》，三联书店1957年版，第70页“译者按”。

第十七节

这一节和第一节的内容直接呼应，第一节提出了开端问题，但讲得比较抽象，这一节明确地集中地讲哲学的开端问题。

黑格尔认为，一切具体科学都有各自的确定对象和有限的研究范围，这些对象或范围都是武断的“假定”，是现成的；唯独哲学是以思想为对象，思想这个对象表面上对于哲学来说也是武断的“假定”，但实际上不然，哲学不能从武断的“假定”出发①，哲学的对象——思想，——是“自己创造”的、“自己提供”的，不是现成的、“假定的”。

哲学的开端（思想、概念）虽亦以“直接的东西”的面貌出现②，但这个开端也就是终点，以思

想、概念为对象的哲学本身是一个圆圈，“哲学没有与别的科学同样意义的起点”③。

科学④的对象——概念——就其还只是出发点、只是“最初者”而言，主体与客体还是分离的，主体好象是外在于客体的，思维好象是外在于存在的，但思想自我发展到最后，当其达到对概念有了“概念式的认识”时，主与客，思与有也就达到统一，而这也就是哲学这门科学的唯一目的、工作和目标。

注　　释：

① 参阅第1节。

② 逻辑学的最初概念——“纯有”，就是以直接性的东西出现的概念。

③ 关于开端问题，黑格尔的总的看法是：哲学是圆圈，本无所谓开端。但他又从四种不同的角度讲了四种意义的开端：（一）就人的具体认识过程来说，认识活动以最低级的意识即“感性确定性”为开端，经过漫长曲折的过程以后，终于达到“绝对知识”即关于概念的知识，这个过程是《精神现象学》所描述的（参阅拙著《黑格尔〈精神现象学〉述评》前言及第19—21页，第38—40页）。（二）就哲学以思想、概念、理念为研究对象来说，哲学以概念为开端（参阅《小逻辑》第1、17节）。具体概念是“大全”，是“绝对”，因此，也可说哲学是（三）以“绝对”为开端（参阅《哲学史讲演录》第1卷，第93页）。（四）整个逻辑学以描述概念的推移、转化过程为内容，这个过程以最抽象、最贫乏的概念——“纯有”为开端，这个开端叫做“逻辑学的开端”，《小逻辑》第86节和《大逻辑》的“必须用什么作科学的开端”节集中讲了这个问题。美国学者哈利士（*W·T·Harris*）认为，黑格尔关于他的哲学系统讲了三种开端：第一是“主观的开端”，即精神现象学所讲的以“感性确定性”为开端；第二是“本体论的开端”，即逻辑学所讲的以“纯有”为开端；第三是以“理念”或“自我

活动”亦即“绝对”为开端。他说：“绝对是黑格尔系统的真正开端”（哈利士：《黑格尔逻辑学》，第146—147页）。

④ 这里的“科学”就是指哲学。

第十八节

这一节讲哲学各部门的划分。

理念的活动是对立统一的过程，以理念为对象的科学（即哲学）因而可以划分为逻辑学、自然哲学和精神哲学三部分。

所谓“理念自在自为”，就是指理念作为事物的本质、核心、基础而言，指理念本身而言。逻辑学就是研究这样的理念本身的科学。

自然哲学研究的是理念的“外在化”（*Entäußerung*）的形式，这种形式对于“理念自在自为”来说，是第二位的，是理念本身发展到自己的对立面。

精神哲学所研究的是“自为存在着，并正向自在自为发展着的理念”。“自为”有区别、分化、展开之意，和“自在”（潜在，尚未展开）是对立的①。“精神”不仅是展开了、区分了的东西，而且是理念经过“外在化”的形式即经过对立面，又回复到自身、回复到“理念自在自为”。

所以，哲学虽然划分为三部分，但这三部分不是平等并列的。

注　　释:

① 关于"自在"、"自为"和"自在自为"的一般意义，参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第5卷，第 341页)："最初的东西或直接的东西是自在的概念"。又同书第 345 页："开端是自在的，结果则也是自为的"。"对于我们来说，概念本身(1)首先是自在存在着的普遍物，同时又是(2)自为存在着的否定物，(3)也是第三者，即自在自为存在着的、通过了推论的全部环节的普遍物"。又《小逻辑》第 83 节："逻辑学可分为三部分"：1、有论，关于"思想的直接性——概念之自在"的学说；2、本质论，关于"思想的反思和间接性——概念之自为和假象(*Schein*)"的学说；3、概念论，关于"思想返回到自身及其发展了的自身持存——概念之自在自为"的学说。可以看到，黑格尔一般是把三段式中的第一项（开端）看成是自在的或潜在的东西，第二项（中项）是自为的或分化了的东西，第三项（结果）是自在自为的或既展开又统一的东西。但在对哲学这门科学作大的划分时，黑格尔却把第一项（逻辑学）称为研究"理念自在自为"的科学，第二项（自然哲学）称为研究"理念外在化"的科学，第三项（精神哲学）称为研究理念由它的外在化返回到它自身"的科学。这同上述关于三段式的一般说法有联系，也有区别。这里，黑格尔强调逻辑学是自然哲学和精神哲学的本源和灵魂。不过，黑格尔在《精神哲学》第467节（《黑格尔全集》第10卷，第361页）又按他通常的说法写道："在逻辑学中，思想是自在的"。

"自在自为"有独立、自由、本质、基础、本原、第一位、真实、完整、统一、具体、无限以及本身等等含义。关于"自在自为"有具体之意，可参看《小逻辑》第20节第71页："'我'是一个自在自为的普遍性"。关于"自在自为"有无限之意，可参看第19节附释一（第 64 页）："在我们这些有限的人与自在自为存在着的真理之间，似乎有一种不协调，自然会引起寻求有限与无限间的桥梁的问题"。

逻辑学概念的初步规定

第十九节

这一节讲逻辑学的对象。

关于逻辑学的一些基本概念"也同样适用于哲学上许多基本概念"。

黑格尔在《全书》导言中已经谈到哲学的对象是真理、思想、概念或理念，这些说法也适用于逻辑学。不过，逻辑学不是就理念之表现于自然和人类社会而研究理念，而是就理念本身或思想本身，就理念"在思维的抽象成分中"研究理念，从这个意义来说，逻辑学是把理念仅仅作为逻辑的东西来研究，是仅仅研究"逻辑的理念"之科学，所以，逻辑学可以说是"研究纯粹理念的科学"。而思想本身就是构成"逻辑的理念"之"普遍规定性或要素"，因此又可以说，逻辑学是研究"思想"（"思维"）及其"规定和规律"的科学。这里所说的思想当然不是形式的思想，不是无内容的、抽象的思想，而是"思维自身给予的""思维的特有规定和规律"之"自身发展而成的全

体”(即“理念”)，是有能动性的、有矛盾发展的思想。

所谓“纯粹”，黑格尔在这里讲了三层含义：第一，纯粹思想是从直观、感觉中抽象出来的东西，是“超感官的世界”，这种抽象作用不是轻易做得到的①；第二，纯粹思想的规定乃是“最简单、最初步的”，“也是人人最熟知的”，例如有与无、质与量、一与多等等，它们都不是特定事物的概念②，而是世界上一切事物所共同具有的规定或关系③；第三，所谓“纯粹”还有一层重要的含义，即“逻辑在先”，这一节说到思想的规定和规律“乃是思维自身给予的，决不是已经存在于外面的现成的事物”，这话已经包含有思想是“逻辑在先”的意思。关于这一点将在第24节附释二再作较详细的讲解。

关于逻辑学的有用与否的问题参阅第二节及其注⑤。

附释一：认识真理的几种障碍。第一是“留恋于平庸的有限目的的生活”，自谦有限达不到无限。黑格尔说，这种谦卑“毫无可取之处”。第二是自骄自大，以为不费气力可以“直接”进入真理④，青年人往往如此。第三是“对真理的高傲漠视”(*die Vornehmheit gegen wahrheit*)⑤⑥。第四是“对认识真理的畏怯”，害怕学了哲学或逻辑学以后，就会让“思维超出了日常表象的范围”，“走入魔窟”而毫无所得。这种

看法只满足于学得知识技术或“外在知识的草芥”，完全不知道学哲学，学逻辑学是追求真理，是“从事于高尚神圣的事业”。

附释二：逻辑学以思想为对象。这里的思想不是指主观的、任意的、偶然的、非实质、非真理或实在的东西，而是指唯一“能达到至高无上的存在、上帝的性质”的东西，它是“精神的内在核心”⑦：精神诚然也可以表现为感觉(例如在宗教里)，但感觉(*Gefühl*)的形式是人类与禽兽所同有的，是“达到精神内容的最低级形式”⑧，它不能切当地把握“精神内容”；“精神的内容”即上帝或最高的统一体，“只有在思维中，或作为思维时，才有其真理性”。换言之，上帝、大全、真理，只有靠思想才能把握。这里所说的思想“不仅仅是单纯的思想”，不只是主观的、偶然的思想，而是把握“精神内容”的“最高形式”和“唯一形式”⑨。

对思想可以作高低不同的解释，同样，对以思想为对象的逻辑学亦可作高低不同的估价。黑格尔说，他所讲的逻辑学不是“使人仅仅熟习于形式思维的活动”的形式逻辑，对于形式逻辑，诚然可以说不学也无妨，犹如不学生理学亦能消化一样。他强调指出，他所讲的逻辑科学是研究“唯一足以体验最高者和真理”的思想的科学，对于这样的逻辑科学就该给予很高的估价⑩。

附释三：比“形式思想”具有更深意义的思想，

在近代，对于上帝、自然和国家都很有影响，人们对上帝、自然和国家都有新鲜大胆的看法，以致使传统的典章制度、传统的宗教信仰都受到打击和动摇，有的哲学家如布鲁诺等人就“由于摧毁宗教，动摇政治，而被驱逐被处死”。这就引起人们注意到思想的力量，引起人们谴责思想太放纵。在这种情况下，近代哲学就需要进一步考察思想，为思想作辩护⑪。

注 释：

① 参阅第3节。又《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第18、57、45—46页)：“意识，作为现象着的精神，它在自己的进程中使自己解脱了它的直接性和外在的具体性之后，就变成了纯粹知识，纯粹知识即以那些自在自为的诸纯粹本质自身为对象。它们(指诸纯粹本质——引者)就是纯粹思想，就是思维着其本质的精神”。“逻辑的体系是阴影的王国，是从一切感性的具体性中摆脱出来了的单纯本质的世界”。“我们应当把逻辑理解为纯粹理性的体系，理解为纯粹思想的王国。这个王国就是赤裸裸的自在自为的真理本身。人们因此可以说这个内容阐述了上帝在创造自然和一个有限精神以前的永恒的本质”。

黑格尔虽然认为“逻辑学是以纯粹思想或纯粹思维形式为研究的对象”(《小逻辑》，第83页)，但他并不主张有脱离实在和脱离感性具体物的“纯粹思想”，“纯粹”的意思只是就撇开感性具体物而言。瓦莱士说，黑格尔的逻辑学“乃是从一个方面展示真理，或者说，显示世界全体统一性的一个方面，——即当我们暂时假定看不到自然的实在性并把精神的理想性归结为幽灵时，世界全体统一所表现的那个方面。它分解了原始的有机体——统一的组织，心灵的或精神的经验世界呈现这种有机体于所有它的具体性中。……逻辑的骨架是丰富的具体经验之升华了的产物。有些人随便浏览一下黑格尔的《逻辑学》，特别是它的前几章，便满足于假定逻辑意谓着绝对的开端，假定纯粹的或单纯的思想是天生哲学家的天才。这种假定乃是他们的奇特的谬见。相反，在黑格尔看来，逻辑是从更丰满、更具体的实在中抽离出

来的一种抽象物。……因此，逻辑不是单纯的或纯粹的思想的科学，而是理念的科学（理念是和实在结合在一起的）——精神对经验的综合统一的科学，——不过是抽象地通过纯粹思想来看待罢了”（瓦莱士：《黑格尔哲学和逻辑学研究导论》，第281—282页）。

② 《小逻辑》第398页：“理念本身不可了解为任何某物的理念，同样，概念也不可单纯理解为特定的概念。”

③ 参阅《小逻辑》第24节附释二：“这些思维规定就是事物内在的核心，但是它们同时又是我们常常挂在口边上的名词，因此又显得是异常熟知的东西。但是这类熟知的东西往往又是我们最无所知的东西。例如，存在就是一纯粹思维规定，但我们平时决没有想到把存在或是作为考察的对象。”

柏拉图所讲的“理念世界”包含各类特殊事物的理念如桌子的理念、椅子的理念。康德比柏拉图进了一步，他所讲的十二个“先天的”概念不包括桌子、椅子之类的概念，而是适用于一切现象的最简单，最普遍的概念；但康德把概念看作是主观的，是平等并列的、死板的，而且概念的数目太少，只有十二个。黑格尔所讲的“纯粹概念”和康德的一样，也是最简单、最普遍的，没有柏拉图式的理念所包含的“感性杂质”；但他比康德又前进了一大步，他从客观唯心论的思维与存在同一说出发，赋予纯粹概念以客观的意义，而且概念的数目比康德多的多。斯退士说：“柏拉图没有在普遍物（“普遍物”指“理念”——引者）中作出区分，任何一种普遍物都包括在他的第一原理中。有马的理念、桌子的理念、椅子的理念、善的理念、红的理念、尘垢的理念，如此等等。……康德的范畴就是普遍物。当然，他没有把这些普遍物按照柏拉图看待理念的方式那样看成是客观的，相反，康德坚持范畴只是人心的主观概念。……范畴不是存在的本体论的原理，而只是认识的认识论原理。但是他的学说包含有意味深长的暗示，范畴构成一种特殊的普遍物而不同于一切其它的普遍物。它们（指康德的范畴——引者）是非感性的和先天的，而一切其它的普遍物如“红”、“椅子”、“马”则是感性的和后天的。这些感性的普遍物是从经验中得来的。但是范畴先于一切经验，因为范畴是经验所依赖的条件。黑格尔在寻求说明的原理时，象柏拉图一样，相信第一原理包含客观的普遍

物；但他从康德那里采取了区分感性普遍与非感性普遍的思想。后者是范畴或"纯粹"概念——纯粹的意思就是指它们不包含感性的杂质。在黑格尔看来，世界的第一原理，事物的最高理性不是柏拉图式的任何普遍物，而只是纯粹的非感性的普遍物的体系。"（斯退士：《黑格尔哲学》，第60—61页）

④ 参阅第一版序言，《小逻辑》第3页。

⑤ 拜拉特（*Pilatus*）——即罗马驻巴勒斯坦的总督 *Ponius Pilatus*，耶稣即在他的统治下被钉于十字架上。

⑥ 梭罗门（*Salomon*）——以色列王，《旧约全书》中"箴言"和"雅歌"的作者。

⑦ 参阅第二版序言："思维使灵魂（禽兽也是赋有灵魂的）首先成为精神。哲学只是对于这种内容、精神和精神的真理的意识"（《小逻辑》，第13页）。

⑧ 参阅第二版序言："精神作为情感（*Gefühl*，感觉——引者）还是一个没有对象的内容〔……〕，只是意识的一个最低阶段，甚至可以说是在一种与禽兽有共同形式的灵魂里。"（参见《小逻辑》，第13页）

⑨ 参阅《小逻辑》第11节第1自然段的前半。

⑩ 参阅第2节注⑤及《小逻辑》第20节附释。

⑪ 近代哲学指宗教改革以后的哲学（参阅《小逻辑》，第7节）。又《哲学史讲演录》第4卷，第3—4页："过去，基督教曾把它的绝对至上的内容放到人们的心里，所以这个内容是封闭的，……它是作为神圣的、超感性的内容，与世隔绝的。在宗教生活的对面，矗立着一个外部世界，……这种两个世界的各不相涉和分离隔绝，是在中世纪搞出来的；中世纪在这种对立中纠缠挣扎，最后终于克服了对立。但是这一克服所采取的方式却是教会的腐化，宗教生活的世俗化。……可是这种结合方式未免太腐败，因而激起了人们高尚的心思，觉得非起来反对它不可。这样，就产生了宗教改革运动，……在这以前，精神的发展一直走着蜗步，进而复退，迂回曲折，到这时才宛如穿上七里神靴，大步迈进。人获得自信，信任自己的那种作为思维的思维，……思维的精神又可以有所作为了。这时候就必然要出现路德的宗教

改革”。

第二十节

从这一节到二十三节分别讲思想的四个特点。

这一节说的是思想的第一个特点，即思想是“能动的普遍”(*das thätige Allgemeine*)。

黑格尔认为思想不是与精神的其它活动或能力如感觉、直观、欲望等等并列的，而是贯穿在这些活动之中的①。思想活动的产物即思想的规定性或形式，是普遍的东西、抽象的东西，因此，作为活动性的思想就是“能动的普遍”(“活动着的普遍”)。思想的这个特点是从思想作为主体、作为能思者的角度来说的，所以也可以用“我”来称呼思想②。

黑格尔说，他在这一节中所说的思想的这个特点以及以下几节中关于思想特点的说法，并不是他个人的主张和意见，而是事实，每个人都可以发现思想的这些事实。

接着，黑格尔着重说明感觉、表象与思想的区别。他说：“感觉的东西(*das Sinnliche*)与思想的区别，在于感觉的东西的特点是个别性，而且，由于个别之物(完全抽象的个别之物是原子)也在联系中，所以感觉的东西是彼此相外的东西，其更切近的抽象的形式是彼此并列和前后相续。”

表象③不同于感觉，也不同于思想：

感觉的东西不同于表象的地方在于：(1)表象是把感觉的东西当作内容，赋予这种内容以"我的"特性，因为表象是感觉内容留在个人头脑里的主观的图象；(2)表象具有"普遍性、自身联系性、简单性"④。

表象不仅可以以感觉的东西作为自己的内容，而且可以"以出自自我意识的思维"作为自己的内容，例如关于法律的东西、道德的东西、宗教的东西的表象以及关于思想自身的表象⑤。"划分这些表象与对于这些内容的思想之间的区别"，"却并不那么容易"。原因是思想固然具有普遍性，而表象也具有普遍性的形式。不过，表象与思想二者仍然是有重大区别的：表象虽然不象感觉的东西那样具有空间的并列和时间的相续的特性，但它仍有个别性、孤立性⑥，——它的特点在于它的"内在的抽象的普遍性"，因为表象总还是简单的、分离的、抽象的、片面的。"就这点而论，表象与知性相同"。所不同者只在于，"知性"尚能使普遍与特殊、原因与结果之间建立必然性的关系（尽管尚未达到"理性"阶段，尚未能使二者有机地统一在一个整体之中），而"表象"则只能使孤立的东西并列在一起，杂凑在一起。

明白了思想与表象的区别，就更能了解哲学工作的意义，哲学正是要把表象转化为思想⑦。

黑格尔在说明了感觉与思想的区别之后，又强调

指出，思想的普遍性与个体的、彼此相外的感觉之物，并不是互相排斥的：个别性和彼此相外性必然涉及普遍性，而普遍性又包括、统摄感觉中的个别之物在内，"绝不让对方逃出其范围"⑧。

语言所运用的是普遍性的概念，所以语言总不可能把感觉中的个体之物表达完尽。不过，感觉中的个体之物既不可言说，也决非最真实的东西；最真实的东西要靠统摄特殊性在内的普遍性概念才能把握。当你说"此时"、"此地"时，一方面是指唯一的、个体的此时、此地，但另一方面"此时"、"此地"又是普遍性：你九点钟在甲地可以说"此时"、"此地"，他十点钟在乙地也可以说"此时"、"此地"，这就是说，只要把个体性用语言说出来，就不能不涉及普遍性⑨。又如说"我"时，意思本来是指唯一的我自己，但每个人都可以说"我"，所以说出来的"我"就具有普遍性。黑格尔认为这些例子中的普遍性还只是"共同性"⑩或抽象的普遍性、"普遍性的一种外在形式"(例如"一切别的人皆与我共同地有'我'")。

黑格尔主张"我"是一"自在自为的普遍性"，它是"作为主体的思想"，是贯穿于感觉、表象之中的普遍性，而不是在感觉、表象之外，与感觉、表象并列的抽象普遍性或"共同性"。反之，康德则把"我"看作是共同性或抽象的普遍性，是"一切别的人皆与我共同地有'我'"的"共同性"，认为"我"是伴随着我的

感觉、表象的东西⑪，是同感觉、表象并列的东西，这种意义之下的“我”是超验的、抽象的，即从感觉、表象中抽离出来的普遍性。康德认为这样的“我”是自由的，但在黑格尔看来，这种离开了感觉、表象等等的自由，是抽象的自由，因此，这个“我”只是“抽象的自由者”。

附释：黑格尔的逻辑学所研究的思想，不是指人的“主观的活动”，而是指具体的普遍、“活动着的普遍”，即万事万物的核心和命脉，是“大全”。如果只是研究人的“主观的活动”，那么，“逻辑亦将与别的科学一样，有了确定的对象了”。“确定的对象”不是“大全”，而是某一有限的范围。当然，仅仅研究人的“主观的活动”，“亦并非毫无兴趣之事”，但那是亚里斯多德所创始的形式逻辑的任务⑫。形式逻辑的研究无疑有其用处，可以使人头脑清楚，可以作为研究经验科学的工具。但黑格尔主张，研究他所讲的逻辑，则应该超出狭隘的实用观点⑬。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第2节第一自然段、第3节第一、二自然段、第11节第一自然段前半及第24节附释一第二自然段。

② 黑格尔在《耶拿逻辑》中把“概念论”写为“自我论”，概念即“自我”。

③ 这里的“表象”的意义，不同于第3节第二自然段所说的“表象”，在那里黑格尔把感觉、直观、意志等概称为“表象”。

④ 参阅《精神哲学》第451、452节（《黑格尔全集》第10卷，第328、330页）：表象（*Vorstellung*）属于直观与思想之间，是“回

想起来的直观或内在的直观"，"回想"就是 "把感觉的内容放入它自己的时空之中"。亦即把原来在外部的时空之中的东西转移到自我内部的时空之中，这也就是《小逻辑》所谓赋予感觉内容以"我的"特性的意思，所以，表象实即外部感觉中的东西在人脑中留下的图象(*das Bild*)。《精神哲学》（第332页）还说，"图象"本身是消逝着的东西，但当"图象"消逝以后，它仍然潜藏在意识之中，它"无意识地被保存着"。这种被保存着的"图象"可以再现出来，而再现时就离开了与其它特殊物的关系，这也就是说，"表象"有了普遍性的性格，而感觉的东西则只有个别性，没有这种普遍性。关于表象的意义，还可参阅《小逻辑》第24节附释一最后一个自然段。

⑤ 参阅《小逻辑》第24节附释一的最后一个自然段。

⑥ 《精神哲学》第455节（《黑格尔全集》第10卷第336页）说："表象在理智之提高的推论过程中是中项，是自我关系之两重意义之间的链条，这两重意义就是存在和普遍性，二者在意识中被规定为客体和主体……，关于思想与表象的区别见'导论'第20节"。可见两处是相呼应的。《哲学史讲演录》第2卷第167—171页谈到柏拉图用表象的神话方式和用思想、理念本身的方式表达哲学观点的区别，颇有助于了解思想与表象的区别，可参阅。

⑦ 参阅《小逻辑》第3节第二自然段。

⑧ 《精神哲学》第465节（《黑格尔全集》第10卷，第359页）："理智发现它的普遍有双重意义：即普遍自身和作为直接物或存在物的普遍，——即是说，发现它的普遍是真正的普遍，这个普遍是它自己的，侵越和包括了它的别物即存在的统一性"。

⑨ 参阅黑格尔《精神现象学》关于"感性确定性"一节。并参阅拙著《黑格尔〈精神现象学〉述评》，第39页。

⑩ 参阅《小逻辑》第80页："万物生死，兴灭；其本性、其共性即其类，而类是不可以单纯当作各物的共同之点来理解的。"

⑪ 康德的原话是说"我思必能伴随我的一切表象"（康德：《纯粹理性批判》，*B* 131）。瓦莱士《小逻辑》英译本注认为，黑格尔经常凭记忆引证，故有不准确之弊，这里的情况似亦如此。

⑫ 参阅《小逻辑》第360页最后一自然段。

⑬ 参阅第2节注⑤及《小逻辑》第19节附释二第二自然段。

第二十一节

前面说过，思想是主动的（能动的），是对于某物的后思（*Nachdenken*），所以，普遍物作为思想活动的产物就包含着实质（*die Sache*，“事情”）的价值，即包含着本质的东西、内在的东西、真理的东西。简言之，思想的第二个特点是，思想的产物——普遍的东西（共相）是事物的实质、本质、核心和真理。

第五节已经提到，最真实的东西、内在的东西、本质的东西、实质，都不是一眼就可以直接看出的，必须通过后思才能把握，所以后思的产物——共相是事物的实质、本质、核心和真理。

后思就是由于人不满足于仅仅熟知的东西和感觉的现象，要求进一步“追寻到它的后面，”而进行的思想活动。其目的就是“想要知道有以异于单纯现象的原因所在，并且想要知道有以异于单纯外面的内面所在。”变化多端的现象背后的内在的东西、长住不变的东西就是普遍物（共相），这个普遍物只有后思才能认识到。所以后思也可说就是要“在杂多中寻求统一”①，它“总是去寻求那固定的、长住的、自身规定的、统摄特殊的普遍原则”。它所寻求的这个普遍物不是感官所能把握的，它是本质的东西和真理的东西。

同这种普遍物相对立的是纯粹直接的东西、外在的东西和个别的东西，反过来说，后者是同间接的东西、内在的东西和普遍的东西相对立的。个别物可以知觉得到，而普遍物、绝对则是知觉不到的，只有精神和思想才能把握。

注　释：

① 这里也比较明确地指出了“后思”(*Nachdenken*)不同于“反思”(*Reflexion*)的特点：前者是求得多样性的具体统一，后者是分析、割裂、抽象。

第二十二节

“后思”是对最初在感觉、直观、表象中的内容有所改变；只有凭借改变感觉、直观、表象中的材料，才能认识到对象的真的本性，这就是思想的第三个特点。这个特点告诉我们，思想不仅是主观的，而且是客观的，是事物的真理。

凡是在后思中产生出来的东西，都是思想的产物，但不能因此便说它的产物——共相是个人头脑里主观的东西；相反，我们应该把共相、规律也看作不是仅仅主观的东西，应该认识到在共相、规律中存在着事物之本质的东西，真实的东西和客观的东西。例如梭伦①所立的法律一方面是他个人头脑里产生出来的，但同时也不是仅仅主观的东西，它也表现了事物

的本质、真理。

乍看起来，用主观的活动改变现成的感觉材料，似乎会导致主客不一，违反求知的目的。但在黑格尔看来，事情恰恰相反，他主张思维与存在的同一性，认为只有凭借后思以改造直接的东西才能达到实质和真理。康德坚持事物本身与思想认识的对立、分裂，他这种观点和他以前的旧玄学② “认为事情（*Sache*）与思想相符合是不成问题的信心，正相反对。”③

黑格尔断言，任何对象，无论自然的还是内心的，“其自身的真相，必然是思维所思的那样，所以思想是对象的真理（“所以思维即在于揭示出对象的真理”）④，当然，这里的思想不是指仅仅主观的思想。哲学的任务只在于使自古以来关于思想的这个信念明白阐发出来。所以，“这里通过我们的反思作用（*Reflexion*）⑤所提出的说法，已经是人人所直接固有的信念。”

注　　释：

① 梭伦（*Solon*）——约生于纪元前600年，古希腊七贤之一，雅典立法者。黑格尔《哲学史讲演录》第1卷第165—166页：“梭伦是雅典的立法者，因此特别著名。很少有人得到立法者这个崇高的地位的。”但梭伦所做过的，也只限于“把伊奥尼亚的精神，……提高到意识，提高到另一形式，把一时的混乱状况加以结束，又凭借有效的法律将这种不良状况加以排除。……法律是普遍的，但是当个人尚未认识法律、理解法律时，法律在个人看来便是暴力；……法律在最初的时候，必须是强制性的暴力，等到人们认识了法律，等到法律变成了

人们自己的法律时，它才不是一个外来的东西。”

② 康德以前的旧玄学主要指莱布尼兹、沃尔夫等唯理论哲学家的哲学思想。详见《小逻辑》“思想对客观性的第一态度”。

③ 关于“反之，据近来的看法，信念本身，单单信念的形式，已经就是好的，而不管其内容如何，这样便没有评判它的真伪的标准。”这段话，根据瓦莱士《小逻辑》英译本注，可参阅《法哲学原理》第140节：“把某种东西视为正当的这种信念似乎该是规定行为的伦理本性的那种东西。我们所希求的善尚未具有任何内容，而信念的原则则更肯定，把某种行为归属于善之下的规定只是主体权限范围内的事。在这种情况下，甚至伦理客观性的假象也完全消失了。这种学说是与屡次被提到的那种自命哲学有直接联系，这种自命哲学否定有可能认识真理，……由于这种哲学把对真理的认识宣称为越出认识范围的（照他们看来认识只限于现象方面）空虚的自负，于是在行为方面也必然直接以显现的东西作为原则，从而把伦理性的东西设定在个人特有的世界观和他特殊的信念中。哲学就这样地衰退颓废，……。由于行为的伦理本性完全是主观信念所规定的这种观点传播很广，所以从前人们所常谈的伪善，如今几乎已不再成为问题了。……如果好心肠、善良意图和主观信念被宣布为行为的价值所由来，那末什么伪善和邪恶都没有了，……。这样就再没有什么自在自为的罪行和罪恶了，……。事实上，如果我不能认识真理，则我之所谓确信是极其无聊而卑不足道的。”（《法哲学原理》，第152—155页）

④ 黑格尔的这个思想直接来源于谢林。参阅黑格尔《精神现象学》上卷，第51，60—71页。

⑤ 这里所用的“反思”（*Reflexion*）一词，不是指与“知性”同义的一个专门术语，只是一般的考虑之意。这一节在前面还有一句话：“在日常生活中，我们也进行后思，但并未特别意识到（*ohne die besondere Reflexion, daβ*……）单凭后思即可达到真理”。这句话中所用的 *Reflexion* 也只是一般“意识到”或“考虑到”的意思，不是一个专门术语。

第二十三节

思想的第四个特点是自由。这一节所强调的角度正好和上一节所强调的相反；上一节强调思想不是仅仅主观的，而同时是客观的；这一节强调思想不仅是客观事物的真理，而且是主观的活动。黑格尔说，后思既能显示事物的真性质，而这种思想又是“我的活动”，从这个角度看，事物的真性质又可以说是“我的精神的产物”。我是能思维的主体，是单纯的普遍性，所以，说事物的真性质是我的产物，也就意味着是说事物的真性质是“我的自由的产物”。

黑格尔认为“在思维内即直接包含自由”，因为它是普遍性的活动，而此普遍性，正如第二十节所说，是“自在自为的普遍”，是“自己与自己相联系”。从思想的主观性方面来说，它是“没有规定的自存”(*bestimmungsloses Beisich-sein*)，即是说，是不容外在的东西规定它、限定它或与之对立的独立自由之物；但从思想的内容方面说，它“又同时包含有事情及事情的各种规定”，即是说，它同时又受到事物的限定，它让我们“不附加任何特殊的性质或行动给主观性”，而让思想深入事物的实质。这样的思想，就形式来说，显然不是个人主观特有的偶然行动，而是摆脱了一切特殊性、偶然性的普遍性活动，但在这种普遍性活动中，

思想又是与一切个体相同一的，而不是与它们相分裂的。这样，在黑格尔看来，思想既是自由的，又是谦逊的。所谓谦逊，就是不与个体相分裂，不附加特殊的意见和揣想，注意事物的规定性，“让事物的实质当权”。亚里斯多德说，思想应保持一种高贵的态度，他的意思也不过如此①。

注　　释：

① 亚里斯多德《论灵魂》第3卷，第4章，429a—430a：“既然每件东西都可能是一个思想对象，心灵为了要（象阿那克萨戈拉所说的那样）统治，亦即为了要认识，就必须是纯洁而不与任何东西混杂的；因为有与它的本性迥异的东西并存，乃是一种阻碍：所以，它也像感觉的部分一样，除了具有某一种能力这个本性之外，不能有它自己的本性。所以，灵魂中被称为心灵的部分（心灵的意思是指灵魂借以思维和判断的东西），在它尚未思维的时候，实际上并不是任何现实的东西。……把灵魂称为‘形式的所在地’，是很好的想法，不过：（1）这种说法只适用于思维的灵魂；（2）即使思维的灵魂，它之为形式，也只是潜在的，而不是现实的。”又《尼哥马可伦理学》第10卷，第7章，1178a：“理性的沉思的活动则好象既有较高的严肃的价值，又不以本身之外的任何目的为目标，并且具有它自己本身所特有的愉快（这种愉快增强了活动），而且自足性、优闲自适、持久不倦（在对于人是可能的限度内）和其他被赋予最幸福的人的一切属性，都显然是与这种活动相联系着的”（《古希腊罗马哲学》，第281—282、327页）。

第二十四节

总括以上四节所说，黑格尔认为，既然他的逻辑学所研究的对象——思想，不是“仅仅主观的”而是

"能够表达事物的本质性"的思想，则这种思想就可以叫做"客观的思想"。这样一来，他的逻辑学也就与形而上学"合流了"，这里所说的形而上学就是指本体论，本体论即是研究事物的科学。

说思想要理解事物的本质性，从而对事物形成一个概念，这里的概念（包括概念的直接形式判断和推论在内）决不是象形式逻辑那样由外在的界说所形成的，而是自我发展、自我说明或自我界说的。后思所深入和把握的事物的普遍（共相）是概念的环节之一①，这一点也说明思想的客观性。此外，说知性、理性即在世界之中，这也同样地说出了"客观思想"所包含的意义。

附释一：说作为"客观思想"的思想是世界的内在本质，并不意谓着自然事物是有意识的，并不意谓着不能说人之不同于自然事物的区别在于有思想。黑格尔认为，自然是一个"没有意识的思想体系"，即是说，自然事物的本质是思想，但未达到自觉②，或如谢林所说，自然是冥顽化的理智③。这样，就既坚持了思想是事物的内在本质的说法，又区别了自然事物与精神。不过黑格尔还是看到，这种说法容易引起误会，因此他说"最好用思想规定或思想范畴以代替思想一词。"接着，黑格尔举例说明思想、理性是世界万物的灵魂和深刻本质。

附释一还特别强调，思想不仅是外界事物的实体

或实质，而且是精神性的东西的“普遍实体”或实质，它是“一切自然和精神事物的真实共性”，它“统摄这一切而成为这一切的基础”。古希腊哲学家阿那克萨戈拉所谓“*Nous*（理性）统治这世界”④可以用来比较确切地表示这个意思。

我们也可以把关于思想的客观意义的看法同思想的主观意义结合起来谈谈：思想贯穿于直观、表象、意志等等之中，是它们的统一，因此作为能思想的人是一个普遍的东西（共相）；动物也是一个普遍物，但它是自在的普遍物。区别在于人能意识到他自身的普遍性，而动物则不能意识到它自身的普遍性。动物只能有个别的感觉，不可能意识到在各种个别感觉中一以贯之的“我”，动物不能说出一个“我”字，自然界所蕴含的“客观思想”、普遍性或“理性”（*Nous*）在它那里不能得到自觉；只有人既有个别的感觉，又能意识到贯穿于各种个别感觉中的“我”，意识到普遍性，他是“一个能意识到普遍性的普遍者”，因此，只有人才知道他是一个“我”。

“我”本是指唯一的特定的“我”，不过，人人都可以说自己是“我”，就这个意义而言，当我说自己是“我”时，也就同时说出了“一个完全普遍的东西”，说出了一个否定了或扬弃了任何特殊性的“我”，这个“完全普遍的东西”乃是“纯粹的自为存在”（*das reine Fürsichsein*）。所谓“纯粹的自为存在”，专指

"意识中最后的、简单的、纯粹的东西",专指那在各种感觉、表象、意志中一以贯之的成分,凡意识中的东西如感觉、表象、意志等都是为着这个成分的,都是属于这个成分的,这个成分是接受任何事物的"空旷的收容器",所有的表象都"埋葬"在这个"收容器"的"黑夜"之中,此"收容器"就是"我"。总之,"我"是撇开了或抽离了一切个别之物的普遍者,同时又是包含着一切个别之物在内的统一者。可以看到,"我"不是一个抽象的普遍性,而是一个具体的普遍性。平常都用这个"我"字,但不觉其重要意义,只有在"哲学的反思"⑤里,才把"我"当作考察的对象,才理解"我"字的哲学意义。

附释一的最后谈到表象的两种情况:一是内容经过思想而形式未经过思想,例如上帝、最高统一体,这个内容是属于纯思想的,但我用表象的形式去看待上帝,好象能直接感觉到上帝一样,这就是对有思想的内容采取了未经过思想的形式。另一种情况是内容是感性的,是不属于思想的,而形式却属于思想,例如当我说忿怒、玫瑰、希望等词时,就是用思想的普遍性形式、概念的形式去表达感性的、不属思想的内容。由此可见,表象不仅指对外界给予的感性材料、感性内容予以普遍性的形式,如对忿怒、玫瑰、希望等的表象,而且还指以思想为内容的表象,如对上帝的表象⑥。

附释二：着重说明逻辑学的对象——"纯粹思想"或"纯粹思想规定"的意义。

通常总以为，一种思想的东西，其内容必定是经验的东西。黑格尔认为，这是就具体认识过程的时间顺序而言才是如此⑦；但逻辑学所讲的思想则不然，它是"逻辑上在先"的，是"属于思维本身，和通过思维所产生"的，即是说，逻辑学所讲的"纯粹思想"是独立自由的，也就是不受外在于自己的他物限制的，是自己依赖自己、自己决定自己的。这里，黑格尔继第19节之后，重申了"纯粹思想"之所以为"纯粹"的第三层含义⑧。

与"纯粹思想"或"纯粹思想规定"相对待的是思想在自然或人类社会中的表现或应用。因此，与逻辑学相对待的是自然哲学和精神哲学，前者是后者的"活生生的灵魂"或内在本质和核心，后者不过是"应用逻辑学"。

世界上任何特殊的事物都是对立面的统一，即普遍与个别两极端的统一，或者用黑格尔这里的一个专门术语来说，任何事物都是一"推论"⑨。自然事物虽然是"纯粹思想规定"的表现，但自然事物"软弱无力"，"它自身不能够纯粹地表述出逻辑的形式"。例如，自然事物就不能把逻辑学中的"推论"形式（即对立的统一）"纯粹地"表述出来。磁针的正中点使本来有差异的两极"直接地"成为一个东西，从而抹

杀了统一体中对立双方的差异性，就能说明这一点。

根据"纯粹思想"是"逻辑上在先"的基本观点，黑格尔进一步指出，他的逻辑学所讲的思想，决不象人们平常所说的那样只是形式；相反，"纯粹思想"既然是"一切事物的自在自为地存在着的根据"⑩，那么一切事物"比起逻辑思想来，却反而只是〔缺乏实质的〕形式"。

对"纯粹思想的规定"作"自在自为的考察"⑪，除了把这些规定看成是一切事物的绝对根据以外，还有一层更深远的含义，就是"从思维的本身去推演出这些思维的规定，并且即从这些思想规定本身来看它们是否是真的"。这一层含义也是根据"纯粹思想""逻辑在先"的观点而来的："纯粹思想""逻辑上先于"观察中和经验中的东西，"独立于"观察和经验中的东西，所以它有其本身自我发展的逻辑必然性，它所包含的各个环节即各个思想规定可以按它内在的逻辑必然性推演出来，其真与不真的标准亦不在观察和经验中的东西，而就在它自身。"真理就是思想的内容与其自身的符合"，也就是说，真理在于思想内容自身的各个环节融贯一致。

接着，黑格尔又一次举例说明真理是对象符合概念，而不是"预先假定有一个对象，我们的表象应与此对象相符合"⑫。他还据此划分了"真理"与"正确"即"较深意义的真理"与"形式的真理"的区

别[13]。例如对于一件不好的、不真实的即不符合艺术品概念的所谓艺术品，我们也可以对它有一个正确的观念或表象，这种虽然正确、但其内容却并不真的观念或表象就是"形式的真理"。黑格尔认为，一切有限之物都有片面性，因而"自在地"、潜在地都具有一种"不真实性"，都不能与具体概念("多样性的统一")相符合，只有上帝、"大全"(最高的统一整体)才是与概念(具体概念)相一致的，才是最真实的。

总之，具体真理是全面的、无限的，用有限的、片面的思想形式去规定全面的、无限的东西，就会导致幻觉和错误。

附释三：主要讲认识的三种方式：第一种方式是"经验"(*die Erfahrung*)，又称"直接知识"，如歌德这样的文学家就能"静观自然，透视历史，能创造伟大的经验，能洞见理性原则，并把它发抒出来"，也就是说，他能在纷然杂陈的现象中"洞见到"其中的真理、理念，而无需通过抽象的分析。这种认识方式的优点是"天真"、"纯朴"、"优美"。但这种方式是"有限的"。第二种方式是"反思"(*die Reflexion*)[14]，这种方式是用"思想的关系"规定真理[15]，亦即用分离的抽象的范畴去说明和陈述统一性的整体，因此，它也是"有限的"。这两种方式都不是"表述自在自为的真理的真正形式"，都不是表述具体真理的真正形式：前一种方式的认识结果只是浑然一体、未加分析

的东西，是“直接的天籁的和谐”，后一种方式的认识结果又只是零散的、推论式的、间接的知识。古代的高尚的怀疑主义就曾经指出这两种有限的认识方式都含有矛盾：第一种方式把直接知识当作是唯一可靠的，第二种方式把一种片面的判断武断地认为是唯一真实的。但这种高尚的怀疑主义指出，两者都可由相反的、矛盾的方面予以驳斥。高尚的怀疑主义的这项工作是很有意义的。但“它坚持怀疑的结果是单纯抽象的否定”(《小逻辑》，第181页)，它不懂得有限的形式实际上在否定中包含肯定，即不懂得采取“理性的形式”，把有限的东西“掺杂在理性的形式之中”，不懂得有限的思想形式依照内在的必然性矛盾发展着，就象在黑格尔的逻辑学中那样⑯。

黑格尔认为，只有第三种方式“哲学的认识”(*das philosophische Erkennen*)亦即“思想的纯形式”，才是“认识真理最完善的方式”，才“可以把握绝对真理的本来面目”。所谓“哲学的认识”方式，也就是前面说过的“后思”⑰。

第二和第三两种认识方式的共同点在于它们都超出了第一种方式所得到的直接之物，“超出了那种直接的天籁的和谐”。但我们却不能因此就认为思想只是搞分离、隔绝、割裂而不能达到统一、和谐的东西；如果采取这种看法，那岂不是“非放弃思想，摒绝知识不可”?！黑格尔在这里借摩西神话谈到了人的精神生

活或认识既不能满足于“素朴的本能的阶段”或“直接知识”，不能满足于“自在存在”，而应该扬弃它，以“求达到自为存在”；也不能满足于“隔绝分离的境地”，而应该扬弃这种境地，以求“返回到”“精神的统一”。而“导致返回到这种统一的根本动力，即在于思维本身”。这也就是说，思想不仅具有分析、抽象的能力，而且有综合、统一的能力⑱，用不着象“直接知识”说那样，放弃思想，摒弃知识，单靠直觉去把握绝对真理。

附释三最后总括了上述的基本思想。人的第一个阶段是“自然存在”，人“作为自然的人”，其性本恶，因它与禽兽无异。第二个阶段是“超出自然存在”，达到“人与自然分离的观点”，在这个阶段里，人已经具有精神性了，已经与自然界区别开来了，他成了“一个有自我意识的存在”。但在这个阶段中，各人只顾追求自己的私欲和有限的主观目的而离开了“共体”，成为个体的人，这就使人又陷入了罪恶，因此人不能停滞在这个“有限的”、“分裂的阶段”，而应该进展到第三阶段。第三阶段就是前面说的“返回到它原来的统一”，即“精神的统一”。在这个阶段中，个体与普遍性得到了统一。这个阶段不同于第一阶段之处在于：第一阶段中的人不认识普遍规律，因而成了普遍规律的奴隶，普遍规律成了人的“外在的暴力”，而在第三阶段中的人则能超出小己的个别性，摆脱个人的主观性

和任意性，达到具体自由或所谓“天人合一”的境地。

注　　释：

① 关于概念的三个环节，参阅《小逻辑》第163节。

② 参阅《小逻辑》第200节：“它们（指机械性和化学性——引者）首先只是自在地实存着的概念，反之，目的便被看成是自为地实存着的概念。”又第212节：“但事实上客体就是潜在的概念，当概念作为目的，实现其自身于客体时，这也不过是客体自身的内在性质的显现罢了。这样看来，客观性好象只是一个外壳，这里面却隐藏着概念。”又《大逻辑》（《黑格尔全集》，第5卷，第18页）：“生命或有机自然是概念在其中出现的一个自然阶段；不过是作为盲目的、尚未自我理解的，亦即尚非思维着的概念而出现的；作为思维着的概念，则它仅属于精神”。

③ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第344—345页：“‘……那死气沉沉的、没有意识的自然产物，只不过是自然企图反映自身的一种遭到失败的尝试，而所谓死气沉沉的自然，一般讲来，乃是一种未成熟的理智’，僵化了的、顽冥不灵的理智；它只是潜在的理智，仍然停留在外在性里：‘因此在自然的现象里，’即使‘还没有意识，但已经闪烁着理智的性格了。……’”。又第362页：“谢林称自然为死的、僵化的理智；所以自然不是别的，只是思想形式系统的外在存在方式，正如精神乃是同一思想形式系统采取意识形式的存在。”

④ 参阅《哲学史讲演录》第1卷，第352—353页：“阿那克萨戈拉的原则，是他把νοῦς（心灵）、思想或一般的心智认作世界的单纯本质，认作绝对。‘心灵’的单纯性并不是一种存在，而是普遍性（统一性）。”

⑤ “哲学的反思”原文是“*die philosophische Reflexion*”。这里的“反思”实际上和“后思”（*Nachdenken*）同义，不是指与知性思维同义的“反思”。参阅本书附录《黑格尔论“反思”（*Reflexion*）》。

⑥ 参阅《小逻辑》第20节（第69页）：“除了以感性材料为内容而外，表象又能以出自自我意识的思维材料为内容，如关于法律的、伦

理的和宗教的表象，甚至关于思维自身的表象。”由于表象是居于感觉和思想的中间的东西，故表象的两个途径，一是把感觉的东西打上思想的外在的普遍性形式；一是对思想的东西用感觉的形式去想象。

⑦ 参阅《小逻辑》第1节。

⑧ 参阅《小逻辑》第19节。

⑨ 参阅《小逻辑》第84页译者注。

⑩ 这里的“自在自为”就是真实的、独立的、绝对的意思，参阅第18节注①。关于普通逻辑与玄思逻辑的区别，可参阅瓦莱士英译本注：“普通逻辑与玄思逻辑的区别部分地类似费希特(《全集》第1卷第68页)所作的逻辑与知识学的区别。费希特说：‘前者为后者所制约、所决定’。逻辑学只讨论形式；认识论还讨论意义”。

⑪ 所谓“自在自为的考察”（*das An—und für—sich—selbst—betrachten*），就是指对“纯粹思想的规定”本身，独立地加以考察，而不是从这些规定以外的外在标准考察它们。

⑫ 参阅第6节注④。

⑬ 参阅《小逻辑》第213节附释。

⑭ 参阅第二版序言注④。

⑮ 参阅拙文《英国新黑格尔主义的奠基人——格林的哲学》(《社会科学战线》杂志1980年第3期）第一部分。

⑯ 关于怀疑主义，参阅第一版序言注②。

⑰ 参阅第二版序言（《小逻辑》第7页)：“因为哲学的事实已经是一种现成的知识，而哲学的认识方式只是一种后思，——意指跟随在事实后面的反复思考。”又第9节(《小逻辑》第48页)：“凡是志在弥补这种缺陷以达到真正必然性的知识的后思，就是思辨的思维，亦即真正的哲学思维。”又参阅《小逻辑》第2节第三自然段，第5节第一自然段及第21节。

⑱ 黑格尔这里所说的三个阶段，相当于西方哲学史上关于“感性”、“知性”、“理性”的三分法。

第二十五节

上节说明了"客观思想"一词最能表明真理。这一节继续申述"客观思想"的含义。这个词,顾名思义,就使我们想到思想与客观性的对立问题。黑格尔认为这是近代哲学的主要问题①。关于是否有可能认识真理以及如何认识真理的问题,可以说都是围绕这个问题而进行的。如果把思维看成只是"知性思维"②,从而把思想规定或思想范畴看作只是"有限的",那就不可能把握真理。说思想规定是"有限的",有两层意思,无论从那一层意思看,"有限的"思想规定都不能把握真理:第一,说思想规定是"有限的",就是说思想规定"只是主观的",永远有一客观的对象与之对立,这种看法就是康德的割裂思维与存在的观点,当然不可能认识事物本身的面目,不能把握真理。第二,说思想规定是"有限的",就是把思想规定看作是彼此对立、互相分离的,是非此即彼的,这种观点是康德以前旧玄学的观点,也不能把握真理。因为真理是具体的、全面的,是亦此亦彼的,黑格尔的"绝对"就是这样的具体真理。

精神现象学是讲人的具体认识从最初的"直接意识"(即"感性确定性")开始一直到以"概念"为对象的"绝对知识"为止的全部过程的科学;逻辑学以

"概念"为研究的对象，以精神现象学所描述的"许多过程所达到的结果"为开端，以精神现象学所描述的"意识的许多具体的形态，如道德、伦理、艺术、宗教等为前提"。所以，精神现象学是进入逻辑学的前导，是逻辑学的导言。《精神现象学》初版(1807)时，黑格尔在封面上写有"科学体系的第一部分"字样，就是这个意思③。

但是，具体认识的过程或者说"意识发展的过程"不仅是认识或意识这个表面形式的发展过程，同时也是认识或意识的内容或对象发展的过程，只不过内容或对象是"自在的"("潜在的")、尚未实现出来的东西，而认识或意识则是形式，是使"自在的"("潜在的")内容得以实现出来的东西。"内容与意识的关系，乃是自在〔与形式〕的关系"④。既然如此，则内容或对象的发展过程，逻辑上应该跟随在意识形式的发展过程之后，也就是说，原先在《精神现象学》中已经"部分地讨论过"的内容，诸如道德、伦理、宗教、艺术等"哲学各特殊部门"的对象和具体材料，逻辑上应该在描述意识形式发展过程的《精神现象学》之后才能讨论。可是按照原先的计划，这些内容既然在1807年出版的《精神现象学》中已经部分地讨论过了，这就给目前的逻辑学中对于思想形式的阐述增加了困难，因为重复已经讲过的东西，当然不好，但如不重复，而"只限于用历史的和形式的推理的方

式”探讨，那就更不能令人满意。黑格尔在这里对于过去那种把精神现象学当作哲学体系的导言或第一部分的作法，似有懊悔之意，觉得那里讲得太具体（指“意识的许多具体形态”）了⑤。不过，他又觉得逻辑学的主旨本来就是要把“一般人”“以为完全是具体的东西”，“回溯到简单的思想范畴”，就是要用“纯思想范畴”解释平常的具体事物，因此，逻辑学所讲的东西——思想范畴，自然也会显得抽象一些。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第6页："我们在这里应当考察近代哲学的具体形式，即自为思维的出现。这种思维的出现，主要是随同着人们对自在存在的反思，是一种主观的东西，因此它一般地与存在有一种对立。所以全部兴趣仅仅在于和解这一对立，把握住最高度的和解，也就是说，把握住最抽象的两极之间的和解。这种最高的分裂，就是思维与存在的对立，一种最抽象的对立；要掌握的就是思维与存在的和解。从这时起，一切哲学都对这个统一发生兴趣。因此思想是比较自由的。所以我们现在把思维与神学的统一抛开。"又第7页："近代哲学并不是淳朴的，也就是说，它意识到了思维与存在的对立。必须通过思维去克服这一对立，这就意味着把握住统一。"

② 参阅第二版序言注②、④。

③ 参阅《大逻辑》第一版序言（《黑格尔全集》第4卷，第18—19页）："原定在科学的体系的第一部分，即包含现象学的那一部分，继之以第二部分，这第二部分将包含逻辑学和哲学的两种实在科学即自然哲学与精神哲学，而这样一来，科学的体系就可以完备起来。……因此，在一个扩大的计划中，逻辑学构成精神现象学的第一个续编。"

④ 黑格尔在这里继承和发展了亚里斯多德关于潜能与现实的思想，认为内容、质料是潜在的，意识，形式是现实的，是使内容、质料成为真实的力量。

⑤ 黑格尔在写《精神现象学》(1807)时，本来计划把它作为整个哲学体系的第一部分，把逻辑学、自然哲学和精神哲学作为第二部分，(他不仅在《精神现象学》的初版封面上写了"科学体系的第一部分"字样，而且在这部著作的结束语中予告了第二部分的内容是"逻辑"、"自然"与"历史")。这个计划在1812年《大逻辑》第一版序言中又更明确地重申了一次，只不过把原来予告的"历史"部分的标题，改为"精神"了。1817年，《哲学全书》出版，黑格尔的"科学体系"的两大部分就算全部完成。不过，他在写《哲学全书》的逻辑学部分时，似乎有些懊悔，觉得不该在《精神现象学》中把本应在第二部分中具体讲述的东西提前讲了。黑格尔颇有修改原订计划之意，他似想把精神现象学不看成是"科学体系的第一部分"，而只把它看成一个简单的绪论就行了。也许是因为这个缘故，他在临死前不久开始修订《精神现象学》时，把初版封面上的"科学体系的第一部分"等字样删掉了，而且1831年在《大逻辑》第一版序言有关地方还补注了这么几行字:"这个标题(指"科学体系的第一部分"——引者)在下次复活节出版的第二版中，将不再附上去。"此外，1817年初版的《哲学全书》第36节有两句话也可证明这一点:"我早先已经把精神现象学，即意识的科学史，作为哲学的第一部分加以研讨了，意思是把它看成为纯粹科学的前导，因为纯粹科学是其概念的产物。不过同时，意识及其历史，和每一门别的哲学知识一样，不是一种绝对的开端，而是哲学圆圈中的一环。"(《黑格尔全集》第6卷，第48页)。而且事实上，他在1817年初版的《哲学全书》"精神哲学"部分又把《精神现象学》的内容作了简短的复述。凡此种种，都说明黑格尔自1817年以后虽然继续提到精神现象学之为哲学体系之第一部分或导言的意义，但他已经不再强调这种关系了。有些讲黑格尔哲学的人主张把精神现象学附在精神哲学之内作为其中的一部分内容，不是完全没有理由的。我们倒并不主张这样讲，因为这种讲法抹杀了《精神现象学》这一部巨著的独立意义，也抹杀了精神现象学与精神哲学的区别。我们提到上述的一些情况，只是为了说明黑格尔对精神现象学与哲学体系第二部分之间的关系，在看法上有一个变化的过程。关于这个问题，可参阅法国G·费萨的论文:《黑格尔对历史的骑墙态度》(载《黑格尔年鉴》第一卷，

1961年，上册；中文译文见《哲学译丛》1964年第4期)。

A. 思想对客观性的第一态度；形而上学

《小逻辑》概论部分最后两节（第24、25节）概括了哲学对象——思想的四个特点，认为“客观思想”一词最能表示真理。从这里，“概论”进而谈到思想与客观亦即思维与存在的关系问题。

三种态度都是讲的思维与存在的关系问题，黑格尔从辩证法的角度，首先对近代哲学史上关于这个问题的三种观点进行分析评论。

第二十六节

第一种态度是“素朴的态度”，所谓“素朴的”，就是指没有意识到思想自身包含有矛盾，却“信仰”“只靠后思”，就可以“认识真理”了。关于这个问题，黑格尔在《哲学史讲演录》中讲得更清楚①。

自第26节到第36节是对第一种态度的论述：其中第26、27节是概论；第28节至第32节指出第一种态度的三个缺点；第33节至第36节按旧形而上学的四个部门，分别对第一种态度加以论述。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第60页：“中世纪的哲理神学

并没有把从自身出发的思维当作原则；这种思维现在（指近代——引者）却是原则了。但是这时我们还不能指望发现一种按照一定方法从思想中推演出来的哲学原则。思维是原则；我们应当承认的东西，只是通过思维得到承认的。有一种古老的成见，认为人只有通过后思（*nachdenken*，原译作“反思”——引者）才能达到真理；后思当然是基本条件。但这还不是从思维推演出万象，推演出世界观，还不是指出神的规定、现象世界的规定必然从思维中派生出来。我们所具有的只是思维，只是关于那种通过表象、观察、经验获得的内容的思维”。“后思”一词在黑格尔那里至少有两层含义（关于“后思”的几种含义，参阅本书附录《黑格尔论“反思”(*Reflexior*)》：一是特指“思辨的思维”即辩证的思维，把握多样性统一的思维；一是泛指对感觉表象中的内容加以反复思考。第一层含义必然包含第二层含义，即是说，进行辩证的思维，必然是对感觉、表象中的内容，加以反复思考的结果；反过来说，对感觉表象中的内容加以反复思考，乃是达到辩证思维从而把握真理的“基本条件”(基础、根据)，是“哲学的原则”或“开端”(《小逻辑》第7节)。第二层含义可以包含第一层含义，但并不一定包含第一层含义，即是说，对感觉、表象中的内容加以“后思”，可以达到辩证思维的地步，意识到思想的自我矛盾，“成为真正玄思的哲学学说”(《小逻辑》第27节)，但也可以是“老停滞在有限的思维规定里，亦即老停滞在尚未解除的对立里”(同上)。第26节所讲的“后思”就是指的这后一种情况。这种意义下的“后思”，和“反思”或“知性思维”同义；牛顿的自然哲学等经验科学对事物所作的“后思”，实际上就是“反思”或“知性思维”(第7节注④)；这里所谓“思想对客观性的第一态度”“信仰”“后思即可认识真理”，其中的“后思”实际上也是“反思”或“知性思维”。和这种“后思”相对待的“思辨的思维”，则能“按照一定方法”，“从思维推演出万象，推演出世界观”，“指出神的规定、现象世界的规定必然从思维中派生出来”，换言之，也就是按照思想自我矛盾发展的内在必然性推演出思想自身的各种规定性。“第一态度”不能做到这一步，它没有认识到思想中必然有矛盾，只是“直接地”、“素朴地”凭“知性思维”去把握对象，以为这样就可以“认识真理”。

第二十七节

在哲学史上，第一种态度的“最明确而且与我们相距最近的例证”，是康德以前的形而上学①。其特点是按照抽象的知性观点，用有限的范畴把握无限。这种观点在当前依然存在，所以对它进行考察，仍具有现实意义。

注　　释：

① 所谓“康德以前的形而上学”，主要是指大陆理性派笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹等人的唯理论和洛克哲学，也包括法国唯物论。参阅《哲学史讲演录》第4卷第61页：“即便那种只肯承认内在思想可靠的哲学理论（指唯理论——引者），也并没有取得按一定方法从思维的必然性中推演出来的东西”。“通过思维首先产生出来的哲学派别是形而上学的派别，思维理智的派别（“*die Form des denkenden Verstandes*”，即知性思维的派别——引者）；……第一个时期，即形而上学时期，主要的代表人物是笛卡尔、斯宾诺莎、洛克、莱布尼兹等人，——还有法国唯物论者们。”

第二十八节

康德以前的形而上学用抽象的知性思维去把握对象或事物，认为这种有限的思想规定即是对象或事物的规定，这就使它陷入以下三重错误。

第一，最真实的东西是“大全”或“绝对”，是多样性的统一体；可是旧形而上学总是用一些片面的、

支离破碎的抽象规定或范畴去表达它，这显然不能表达“绝对”的丰富、生动的内容。例如，旧形而上学说“上帝存在”，“世界是无限的”、“世界是有限的”、“灵魂是简单的”、“事物是单一的”等等，都是用片面的规定去说明多样性的统一体，它根本不了解这些规定（谓词）都不是孤立的，都没有“独立自存的真理”。存在离不开非存在，有限离不开无限，简单离不开复多。抓取一个片面去说明具体真理，是不行的①。

黑格尔在**附释**中明确划分了“有限的单纯知性的思维”与“无限的理性的思维”的区别：当思维“停留在有限的规定里，并且认这些有限规定为究竟至极的东西”，那就是“有限的知性思维”；当思维一方面作出规定，作出限制，另一方面“即在规定和限制过程之中就扬弃了规定和限制的缺陷”，达到对立统一，这就是“无限的理性思维”或“思辨的思维”。思维，从本质上讲，是无限的，换言之，“纯粹思维本身是没有限制的”。因为它是以思想自身为对象：“当思维思维它自己本身时，则思维的对象同时已不是对象了”，它不是以一外在的对象限制它自己。无限就是认对方即是自身的意思，而不是无穷的往外伸张。

附释的最后一自然段还要我们“特别注意”到，旧形而上学用有限规定表达无限真理的方法，其特点是“把名字或谓词加给被认知的对象”，也就是说，“用来称谓对象的规定或谓词”是我们主观地（片面的、

抽象的规定必然是主观的）从外面强加给对象的，是“外在的反思”，而不是“由这对象自己去规定自己”，也就是说，不是按对象的各种规定在其有机统一体中的本来面目称谓“被认识的对象”。所以这种方法不能“得到对于一个对象的真知”。在黑格尔看来，真理是内容无比丰富的多样性的统一，它是“理性的对象”，要靠“思辨的思维”才能把握；如果用有限的、片面的名词概念去称谓，则无论如何，也“无法穷尽对象的意义”。

注　　释：

① 参阅黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，第63页："他（指笛卡儿——引者）曾经抛开一切假定，毅然从思维开始；这种思维带着明白确定的知性的形式（*Verstand*，原译作"理智"——引者），是不能称为思辨的思维、思辨的理性的。"又第66页："他（指笛卡尔——引者）还只是把思维理解成抽象的知性"（原译作"理智"——引者）。

《哲学史讲演录》第4卷，第102页："他（指斯宾诺莎——引者）的哲学讲的只是死板的实体，还不是精神；我们在其中并不感到自如。神在这里并不是精神，因为他不是三位一体的神。实体仍然处在死板的、僵化的状态中"。这段话不仅批评了斯宾诺莎的"绝对"（即"实体"）不是精神性的东西，而且联带批评了他的"绝对"不是对立面的统一（三一体）。

《哲学史讲演录》第4卷，第139—140页："在洛克那里，有限的东西是第一位的，是根本"。洛克把个别知觉看作是"第一位的东西"，"共相是后起的"，这和马勒伯朗士认"共相、无限者纯全是认识个别事物的第一位的东西和前提"一样，"双方都把片面性的东西当成有效准，能长存"。黑格尔这段话的意思就是说，马勒伯朗士把无限者当做最根本的，和洛克把有限者当做最根本的一样，都是片面的，都属康德以前的形而上学派别。

《哲学史讲演录》第4卷，第184页："所以神这个字只不过是救急的东西，它所带来的统一只不过是徒托空言的统一；莱布尼茨并没有指出众多的事物如何从这个统一里产生出来。……这些就是莱布尼茨哲学的主要环节。这是一种从一个有局限性的知性规定（原译作"理智规定"——引者）出发的形而上学；这个规定就是绝对的众多，因此他只能把联系理解为连续。这样，绝对的统一就被他抛弃了，但是他却以这个统一为前提"。

《哲学史讲演录》第4卷，第193页："在这种近代的形而上学里面，各种对立发展成了绝对的矛盾。神虽然被提出来当作这些矛盾的绝对解决，这种解决却仍然是抽象的，彼岸的。所有的矛盾都仍然存在于此岸，从内容上说，仍然没有得到解决。神并没有被理解为使矛盾永远解决的神；神并没有被理解为精神，理解为三位一体的精神。只有在作为精神、作为三位一体的精神的神之中，才包含着这种神本身及其对方圣子的对立，因而包含着这一对立的解除。作为理性的神这一具体的理念，还没有被采取到哲学中"。这段话概括地指出了康德以前的形而上学都没有把"绝对"理解为对立的统一体（"三位一体的神"）。

第二十九节

这一节分两层意思继续申述旧形而上学的第一个缺点：（一）按旧形而上学的方法，用片面的有限的名词、谓语去表述"上帝"、"自然"、"精神"这样的无限统一的整体，则无论如何也"不足以穷尽其"无限丰富的含义。为了补救这个缺陷，东方哲人① 使用无限多的名字去称谓神，这当然是办不到的。（二）"理性对象"是不同规定的有机统一，而旧形而上学的方法不是按"理性对象"各种规定性的有机联系去

陈述它，而是用支离破碎的名词、谓语去表述，这些名词、谓语是凭主观的分析抽象出来的知性概念，是主观方面“从外面拾取而来的”。在黑格尔看来，他的逻辑学从有机联系、矛盾发展的观点，从全面的、系统的观点去陈述思想、概念，就可以补救这两层缺陷。

注　释：

① 犹太的玄思理论就是把上帝与世界、无限与有限的关系问题作为神圣的名称问题来讨论的；旧约圣经第2卷(“出埃及记”)有一条教义用十三个名字（或十三种属性）称谓上帝。伊斯兰教的神有九十九个美名。

第三十节

这一节和下一节是讲旧形而上学第二个缺点。

旧形而上学的研究对象是“灵魂”、“世界”、“上帝”这样一些无限统一的整体，是“大全”，它们都是思想的对象，要靠“思辨的思维”才能把握，可是旧形而上学，却用表象的方式去接受它们①，从而也就只能用知性的规定去处理它们，用表象的标准去评判那些表述它们的名词谓语。所谓用表象的方式，就是用一种低于思想的图象方式去想象上帝等等，这种方式本来与知性的思维有共同之处②，所以它也就是用知性的规定去陈述它们，其缺点是很显然的。

注　　释：

① 例如笛卡尔把上帝想象成最完满的观念，斯宾诺莎把上帝想象成铁板一块的实体，莱布尼兹把上帝想象成众多单子的单子，都是用表象的方式把握上帝，都不能用“思辨的思维”把握到上帝是精神性的“三一体”。

② 关于思想与表象的区别以及表象与知性的共同点，参阅《小逻辑》第20节（第69—70页）、第24节（第82—83页）。

第三十一节

这一节更具体地说明旧形而上学用表象方式把握理性对象的缺点。

黑格尔说，用表象把握上帝、灵魂、世界，似乎是更具体、更切实地认识了这些对象，其实不然。表象不像思想概念那样具有普遍性与客观性，表象总是具有特殊的、主观的性格，因此用表象去把握这些对象，就会“有异常分歧的意义”，而不能象思维那样，获得对于它们的普遍的、“固定的规定”①。只有思想才能使表象的意思“更为明确”。

用表象的方式把握上帝的人，很自然地并不知道上帝是什么，于是不得不用一个知性的范畴或谓语去陈述自己头脑中的上帝的表象。但用谓词去陈述主词，或者说，用主谓式的命题（判断）去把握“上帝”这类的对象，永远也无法达到把握它们的目的。例如，假使我们头脑里只有一个关于上帝的表象，而

非思辨地把握上帝，那么，我们为了知道上帝是什么，就只好用主谓式的判断去说“上帝是永恒的”等等，这样一来，逻辑学的内容就成了纯全用谓语或思想范畴去陈述主词（即陈述上帝）的表象的东西，表象成了“评判那些谓词是否恰当和是否充分足以表达理性的对象”的“标准”（《小逻辑》第30节），而思想本身倒不是评判的标准了。

此外，命题或判断总具有片面性，这种形式不适于表达多样性的统一体或具体真理。

总起来说，这一节的主要意思有两层：一是说不能用表象去把握上帝之类的理性对象，二是说由于在头脑里只有关于上帝之类的表象，则为了说明上帝等是什么就不得不用命题、判断的形式去陈述它们，而这种形式具有片面性，是不适于表达上帝之类的“玄思真理”的。

在**附释**中，黑格尔把近代哲学史上旧形而上学的缺点和古希腊哲学作了对比。他说，旧形而上学把对象、客体看成是外在的、现成的，把主观方面对客体进行抽象分析所得出来的有限概念当做独立自存的东西，而不按照对象、客体自身具体统一和矛盾发展的客观情况去说明它们，旧形而上学的哲学家乃是生活在抽象空洞、枯燥死板的非现实的生活之中，他们这种思想观点是不客观、不自由的②。中世纪的经院哲学把教会的教条作为现成的东西接受下来作为自己的

内容，它和旧形而上学一样是空洞抽象的、不自由的。黑格尔称赞古希腊哲学，说它“代表典型的自由思想”。古希腊哲学家不搞抽象的分析，因而生活不是枯燥的，他们作为现实的人，“完全生活于活泼具体的感官的直观的世界中”，生活在“有真实内容的环境中”，他们能超脱一切具体材料的限制，他们的思想是自由自在、与自然合一的③。黑格尔在这里表达了他对近代哲学搞“知性思维”，抽象分析的厌恶和对古希腊哲学天人合一、自由自在的向往。

注　　释：

① 从上节注①，可以看到，笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹等形而上学者，由于各人以自己特殊的、主观的表象方式去把握上帝，所以，他们所理解的上帝，其意义就“异常分歧”。黑格尔认为只有他所理解的上帝是用“思辨的思维”所把握的，这种意义下的上帝是唯一的。

② 参阅《哲学史讲演录》第1卷，第160页：“而只是从自身出发，处在自身之中，则是那另一极端的抽象主观性（纯形式主义）。当这主观性尚是空的，或者变成了空的时候，便是近代世界的抽象原则了”。

③ 参阅《哲学史讲演录》第1卷，第158、160页：“我们所以对希腊人有家园之感，乃是因为感到希腊人把他们的世界化作家园”。“希腊精神的发展只需要外来的东西当作材料，当作刺激。他们在这些材料中自己意识到自己是自由的，并且有了自由的活动。”“希腊人固然是从他们自身出发的，但是同时他们也有一个前提。……从思想讲来，这前提是精神与自然合一的东方式的‘实体化’。这是自然的合一。……希腊人以自然与精神的实质合一为基础，为他们的本质；并且以这种合一为对象而保有着它，认识着它，——不过并非沉没在对象之中，而是回复到自身之内，——他们并没有退回到形式主观性

的极端”。

黑格尔在这里所阐述的观点和第7节关于在希腊哲学初起之时与现实缺乏联系，而近代哲学的经验原则注意与具体事物发生亲密接触的观点，不是互相矛盾的：注意接触具体事物，但只停留在分析割裂的知性思维阶段，是近代哲学中旧形而上学的特点；缺乏现代自然科学的基础，缺乏对经验事物的具体考察，但同时也没有陷入分析割裂，而是生活在活泼泼的浑然一体的直观生活之中，这正是古希腊哲学的特点。

第三十二节

旧形而上学的第三个缺点是独断论，认为在两个相反的论断之中，其一必真，另一必错，非此即彼。例如关于有限与无限的问题，旧形而上学或者把有限当做最真实的（如洛克），或者把无限当做最真实的（如斯宾诺莎），殊不知“玄思的真理”（具体真理）正好是有限与无限的统一，是对立面的统一，是主体，它包括片面的东西于自身之内。“玄思哲学的唯心论则具有全体的原则，表明其自身足以统摄抽象的知性规定的片面性”。例如“灵魂”是各种精神现象的统一体，是有限与无限的统一体，它是“思辨的思维”的对象，单用有限或单用无限，都不足以说明它。“理性”不同于“知性”的特点就在于“理性的斗争即在于努力将知性所固执着的分别，加以克服”①。

黑格尔所说的旧形而上学的三个缺点，内容上大

同小异，无非是说，孤立的、片面的、无矛盾的观点不能把握具体的、全面的真理。尽管他所谓的具体真理是指灵魂、世界、上帝，但他关于孤立的、片面的、无矛盾的观点不能达到多样性的统一或对立面的统一的阐述，却是光辉的辩证法思想，至今仍可看作是批判形而上学思想方法的主要论点。我们今天说的形而上学方法，其意义就是这样来的②。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第79—82节。

② 康德以前的旧形而上学原是指一种关于存在及其本质的学说，没有认识方法上的意义。但黑格尔指出，旧形而上学者在讲存在、讲宇宙、灵魂、上帝时所采用的方法却是一种孤立的、片面的、抽象的方法。以后恩格斯便把孤立、片面、抽象看问题的方法叫做“形而上学的思想方法”或“形而上学的思维方式”（*die Metaphysische Denkweise*）。在一般情况下，黑格尔提到形而上学的方法时，意思是特指康德以前的形而上学所采用的方法；只是在个别情况下才把形而上学一词用以泛指片面、孤立、抽象、静止看问题的思想方法，例如《自然哲学》第365页：“……这些物质（指“动物性物质和植物性物质”——引者）却根本可以用来对抗化学和物理学中盛行的形而上学，即对抗那认为物质在一切情况下都不可能变化的思想”。又《哲学史讲演录》第4卷，第281页：“人们按照普通的形而上学思想，（*Man stellt sich nach der gemeinen Metaphysik vor*），总以为一面必定是正确的，另一面必定应该推翻。”而恩格斯则把“形而上学的思维方式”（*die Metaphysische Denkweise*）一词扩大到泛指所有孤立、片面、抽象看问题的思维方法，而不单指康德以前旧形而上学所用的这种方法；不过，恩格斯的这种用法显然是有上述的历史渊源的。

至于黑格尔主张建立“和形而上学合流的逻辑学”，这一点同他反对孤立、片面、抽象看问题的形而上学方法是两回事，并不矛

盾。他的逻辑学同时就是本体论 （亦即与本体论同义的形而上学），他主张研究本体论，但反对用孤立、片面、抽象看问题的方法去研究。

第三十三节

从这一节到第36节，是按旧形而上学的四个部门，对近代哲学史上关于思维与存在关系问题的“第一种态度”分别加以论述。

沃尔夫把形而上学分为四个部门：（甲）本体论，（乙）理性心灵学（灵魂学），（丙）宇宙论，（丁）自然神学（理性神学）①。

本体论是关于存在（“有”）的本质的学说，其中论述了关于“存在”的各种范畴，如存在、实体、偶性、因果、现象等等。沃尔夫采用形而上学的方法，只把这些范畴“经验地和偶然地漫无次序地列举出来”，只以表象甚至只以字义去说明它们的含义，他根本不理解概念、范畴彼此之间有其内在的逻辑必然性和有机联系，可以从思想自身按一定的发展顺序，推演出来。而这正是黑格尔的“玄思逻辑”（他的逻辑学正如第24节所说，是“与形而上学合流”的）与沃尔夫的本体论的对立之所在。

黑格尔还进一步指出，概念是具体的，是“许多不同规定的统一体”，因此，概念的真错标准在于概念自身，在于它的各种规定、各种环节是否贯通一致，

是否统一在一起，而不在于用主谓语的命题或判断方式，依据谓语是否符合主语来决定真错。主谓语的命题方式总是片面的，不能表达具体真理；单纯谓语符合主语的真理，只是“形式的真理”②。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》，第4卷，第188—189页："他（指沃尔夫——引者）又给哲学作了有系统的、适当的分门别类，这种分类直到现代还被大家认为是一种权威。（一）理论哲学。他首先论述的是（1）清除了经院作风的逻辑，这是经过沃尔夫系统化的理智逻辑；其次是（2）形而上学，其中包括：甲、本体论，论述各种关于'有'（ὄν）的抽象的、完全普遍的哲学范畴，认为'有'是唯一的、善的；其中出现了唯一者、偶性、实体、因果、现象等范畴；这是抽象的形而上学。乙、次一部分学说是宇宙论；这是关于形体、关于世界的普遍学说。这是一些关于世界的抽象形而上学命题，认为没有偶然，自然中没有飞跃，——论证了连续性的规律。他排斥博物学和自然史。丙、然后是理性灵魂学，即心灵学、灵魂哲学，论述了灵魂的单纯性、不死性、非物质性。丁、自然神学，对神的存在作出证明。其中夹进了经验灵魂学。……全部学说是以严格的几何学形式如公理、定理、附理、绎理等等陈述出来的。"

② 参阅《小逻辑》，第399页。

第三十四节

沃尔夫的形而上学第二部分，理性心理学（灵魂学），把精神当作一个“实物”（“东西”）去研究，于是发生了“灵魂所寄居的地方问题”，即空间问题，发生了“灵魂是单纯的还是复合的”问题。沃尔夫的形

而上学为了"寻求灵魂不灭"，就说什么"灵魂是单纯的"（"因为灵魂的不灭是被认为以灵魂的单纯性为条件的"），"灵魂与空间有关系"，"灵魂在它不同时间的特定存在里，数目是同一的"等等。黑格尔认为，灵魂是一内容丰富的多样性统一的整体，仅仅用单纯性或仅仅用复合性，仅仅用同一性或仅仅用"自己区别自己"①，都不足以说明灵魂的本质。此其一。

这一节的第二个重点是说，理性心理学撇开"灵魂外化现象"即特殊的精神现象，而抽象地研究灵魂本身，专用"抽象思维的规定"如实体、单纯性、同一性等范畴去说明灵魂本身，这就是"把精神无过程的内在性和它的外在性截然分开"的形而上学观点。黑格尔认为，灵魂（*die Seele*）不同于精神（*der Geist*），灵魂比精神低，比肉体高，它只是"使身体有生命的原则"，是人与禽兽共同的；精神的特点是思想，此乃人之异于禽兽之所在②。所以，现在，"哲学里很少谈到灵魂了，而主要的是在谈精神"。黑格尔断言，理性心理学既以精神为对象，就不应该像旧形而上学的方法那样"回避""精神的特殊现象"（即前面所说的"灵魂外化现象"），撇开精神"表现其自身于外"的现象，而去谈论精神的"内在本性"，不应该离外而言内。黑格尔主张，理性心理学应该联系精神由于自己内在的能动力量而表现于外的"具体实在性"（"具体现实性"）来研究精神。

这一节关于形而上学第二部分（灵魂学）的内容与第47节黑格尔评康德关于灵魂的论述是相应的；下一节（第35节）关于形而上学第三部分（宇宙论）的内容与第48节黑格尔评康德关于世界的论述相应；第36节关于形而上学第四部分（自然神学）的内容与第49—51节黑格尔评康德关于上帝存在的论述相应。所以，第34、35、36三节应和47、48、49—51几节互相参照起来阅读。

注　释：

① 《小逻辑》，第131页。

② 参阅《哲学全书》第2版序言（《小逻辑》，第13页）："精神作为情感（*als Gefühl*——引者）还是一个没有对象的内容（……），只是意识的一个最低阶段，甚至可以说是在一种与禽兽有共同形式的灵魂里。思维使灵魂（禽兽也是赋有灵魂的）首先成为精神。"

第三十五节

形而上学第三部分宇宙论是关于整个世界的普遍学说，它把偶然与必然、本质与现象、形式与质料、自由与必然、质变与量变、善与恶等等互相割裂开来，绝对对立起来；它用抽象的知性规定去说明世界，认为宇宙间没有偶然，只有必然，自然界没有飞跃（即没有质变），只有量变；它不把世界看成是"具体的全体"，是对立的统一。

对于精神现象，旧形而上学的宇宙论也同样采取

这种“非此即彼”的形而上学观点。例如在自由与必然的关系问题上，这种宇宙论便认为自由是与必然对立的，它不了解自由本质上是具体的，是包含必然在内的。黑格尔把完全由外力决定的、与自由相脱离的必然性叫做“外在的必然性”，把自己决定自己的、包括自由在内的必然性叫做“内在的必然性”。同样，关于善与恶的关系问题亦复如是。黑格尔认为，善与恶诚然是相反的，但恶离不开善①，恶并不是“一种固定的肯定的东西”，并不是独立自存的东西，恶只是对善的否定，是“否定性自身的绝对假象”②。

注　释：

① 参阅《法哲学原理》，第144页：“唯有人是善的，只因为他也可能是恶的。善与恶是不可分割的，其所以不可分割就在于概念使自己成为对象，而作为对象，它就直接具有差别这种规定。恶的意志希求跟意志的普遍性相对立的东西，而善的意志则是按它的真实概念而行动的。”

② “否定性自身的绝对假象”（*der absolute Schein der Negativität in sich*），意即此否定性有存在的“假象”，但并不是一独立自存之物，它只作为对善的否定才有意义。

第三十六节

形而上学第四部分理性神学研究上帝存在的证明和上帝的特性。

这一节的正文分为（*a*）、（*b*）、（*c*）三点，实际上可

以按“**附释**”所说，分为两个问题：一是“确定理性的本身究竟能够认识上帝到什么限度”的问题，亦即上帝的特性问题，正文的(*a*)和(*c*)都是谈的这个问题。二是“上帝存在的证明”问题，这是正文（*b*)和“**附释**”第三自然段所谈的问题。

先谈第一个问题即(*a*)和(*c*)的内容。形而上学不是概念式地把握上帝，而是用表象的方式把握上帝，因此，它只好用“知性思维”中所得到的片面的、有限的、彼此绝对对立的规定或谓词去表达“我们表象中的上帝”，其结果是把上帝这个丰富的多样性的最高统一体弄成了一个空洞抽象的东西，弄成了“一个纯粹的现实性”(*Realität*，原译作“实在性”本书均译为“现实性”)而不是活生生的对立统一。这是近代哲学搞抽象分析的产物①。

由于旧形而上学割裂有限与无限，把上帝弄成了一个与有限世界对立的东西，于是为了说明上帝的无限丰富的内容，便用“量的增加的办法”去陈述上帝的特性，结果反而把人搞得“惝恍迷离”，对上帝的特性模糊不清，不能确切认识上帝。总之，旧形而上学的理性神学部分只是“知性科学”，“其思维仅仅活动于抽象的思想规定之中”，它所得到的上帝的概念，只是片面的肯定方面，而排斥了否定方面。这样了解的上帝是不真实的。“纯粹的光明就是纯粹的黑暗”。

关于第二个问题。在黑格尔看来，无限先于有

限，绝对先于有条件之物，统一性先于多样性，前者是本，是基础，后者是末，是表现。可是旧形而上学者中，如洛克，他提供了上帝存在的宇宙论证明和目的论证明，他证明上帝的办法是按照知性的同一性原则从甲推到乙，从乙推到丙，如此递进，以至于推到上帝，亦即从有限的、有条件的、多样性的东西推论到无限的、全体的、统一的东西，简言之，是在有限的、有条件的东西中寻求无限的绝对的东西（上帝）存在的根据，这就是“本末倒置”。“因为上帝应是一切事物的绝对无条件的根据，因此绝不会依赖别的根据”。按照这种推论的方法，究竟怎样从有限一跃而过渡到无限的呢？旧形而上学解决这个困难问题的办法有二：一是采取泛神论的途径，认上帝即是有限事物，有限事物即是上帝，这个途径并没使上帝从有限性中解放出来，也就是说，并没有真正从有限过渡到无限。另一种办法是采取二元论的途径，“认上帝为永远与主体对立的客体”，这个途径同样也是把上帝看成有限的，并未真正从有限过渡到无限。泛神论以斯宾诺莎为代表，二元论以洛克为代表。这里之所以不提以笛卡尔为二元论代表，是因为笛卡尔关于上帝存在的证明是本体论的证明，不是这里所讲的从有限到无限的证明方式，而是一种从无限到有限的证明方式②。

黑格尔把旧形而上学中这种从有限推论到无限的证明上帝存在的方式，叫做“知性的证明”。与“知性

的证明”相对待的是“理性的证明”，也是黑格尔所赞同的证明。黑格尔认为，上帝是一切事物的绝对无条件的根据，它是真正地、绝对地在先的，它不会依赖别的根据。所以“理性证明”就是从无限推论到有限的方式。这种方式虽然也以不同于上帝的“他物”(即有限之物）为出发点，但它不是把有限之物当做根据，而只是把有限之物当成一个权且过渡的桥梁，一个暂时假用的“中介的东西”，它最后是要过河拆桥，扬弃“中介的东西”的，它归根结底是要证明上帝是真正在先的“绝对根据”，而原先权且当做出发点的有限之物倒是真正在后的，是表现。例如我们静观自然，从中体察到上帝，这决不是说上帝产生于自然，而只是说，我们暂且借自然有限之物以认识到上帝是最根本的。

最后，黑格尔总结了旧形而上学的方法，说它的主要特点就是按抽象的同一性原则，以抽象的、有限的知性规定去把握理性的对象，把握具体真理。黑格尔认为，知性的、抽象的无限或普遍是排斥有限物的无限，是排斥特殊性的普遍，因而其本身仍然只是有限之物，仍然是受特殊性限制的东西。但是，黑格尔并不根本否定知性思维，知性思维（指旧形而上学）终归能意识到只有思想才是事物的本质，这一点在唯心主义者黑格尔看来，还是好的；“知性思维”是达到“思辨理性”的一个必经的、必不可少的“阶段”，只

是思辨哲学不能老停滞在这个阶段罢了。柏拉图和亚里斯多德都不是停滞在"知性思维"阶段的形而上学家③，如像"有许多人常常以为"的那样④。

旧形而上学以研究存在的本质（本体论）、研究灵魂（灵魂学）、研究世界（宇宙论）、研究上帝（自然神学）为己任，而这些研究对象或材料来自古代哲学家，特别是来自经院哲学家，但经院哲学家并没有重视思想，只是到了近代哲学，到了康德以前的形而上学那里，思想才变成了最高原则，它所讲的思维虽然是"知性思维"，但它毕竟意识到只有思想才是存在着的事物的本质，这一点却是近代哲学或旧形而上学的优点与贡献。

注　　释：

① 黑格尔在《哲学史讲演录》第4卷中，认为笛卡尔、斯宾诺莎、洛克、莱布尼茨、沃尔夫的哲学体系都停留在"知性思维"的阶段。

② 参阅《小逻辑》第50—51节。

③ 黑格尔认为柏拉图的哲学颇多"消极的辩证法"，有时还有"积极的辩证法"（见《哲学史讲演录》第2卷，第200，202—203，207，212—213页）。

关于亚里斯多德的辩证法思想，黑格尔说：柏拉图的理念尚"缺乏生命的原则"，而这"却是亚里士多德所特有的"《哲学史讲演录》第2卷，第289页）。"在亚里士多德那里，不是枯燥的同一性，……能力才是神。能力是活动性、运动、斥力，——因此不是死的同一性"（同上，第300页；并参阅303页）。

④ 参阅《哲学史讲演录》第2卷，第168—169页："特别是近代人，……凡是柏拉图那里的概念或纯思辨成分，他们都认作是驰骛于

抽象的逻辑概念之中或空虚烦琐的诡辩，他们把柏拉图用表象方式说出来的东西反而当作哲学原理。所以我们在邓尼曼（*Wilh. Gottl. Tennemonn*，哲学史家，著有《哲学史》〔1789—1819莱比锡版〕；参阅余柏威：《哲学史》第1卷，第9—10页。——引者）和其他的人那里发现了一个顽强的努力，把柏拉图的哲学归结到旧的形而上学，例如归结到关于上帝的存在的原因和证明（邓尼曼，第2册，第376页——原注）”。

B. 思想对客观性的第二态度

Ⅰ. 经验主义

第三十七节

这一节到第60节，讲思想对客观性的第二种态度。

旧形而上学用抽象的、有限的概念去把握无限。和这种态度相反，“第二态度”则认为抽象的、有限的概念仅只能把握有限的事物，不能把握无限。至于如何对待无限的问题，“第二态度”又分两种：一种是只谈有限，不管无限，这是“经验主义”；一种是认为无限虽非知识的对象，但可以是信仰的对象，这是康德的“批判哲学”。

黑格尔认为，经验主义是在反对旧形而上学的基

础上产生的。旧形而上学单用抽象的、有限的概念去把握真理，这就使人感觉到：（一）需要“具体的内容”，因为停滞在“知性思维”的阶段，就无法把普遍性与特殊性结合起来，使普遍性进展到特殊的、确定的事实亦即“许多有差别的规定的统一”；（二）需要“坚实的据点”，亦即需要以实实在在的事实为根据，去反对知性形而上学单从抽象的思想去“证明一切事物的可能性”的方法。正是在这种需要的条件下产生了经验主义。

这里值得注意的是，经验主义虽然能满足人们对于“具体内容”（“具体内容”是指“许多有差别的规定的统一”）的需要，但这并不是说经验主义能把握具体真理，把握“许多有差别的规定的统一”。经验主义所要求的“确定的事实”或“意识的诸对象”，其本身都是“许多有差别的规定的统一”，但能否认识和把握到这种统一，那是另一回事。

第三十八节

上一节是从经验主义不同于形而上学的角度，说明经验主义的思想来源；这一节是说明经验主义的源泉与形而上学相同：第一，形而上学表达真理的方式是主谓语的方式，即“甲是乙”，这就是为主词或对象（甲）下定义（界说），但形而上学不是用概念的方式

去把握它的认识对象（甲），而是用表象的方式去把握对象（甲），它把关于对象的表象看成是它下定义的“据点”、“根据”或“保证”，这实际上就是把经验当作“据点”、“根据”或“保证”，因为表象居于感觉和思想之间，是直接或“首先从经验流出的内容”。就这一点来说，形而上学与经验主义的根源是一个，即经验。第二，经验主义“为了形成经验起见”，“必须主要地应用分析方法”，将知觉中“多样性的具体的内容”，“一层一层地加以分析”，把这些内容“提升为普遍的观念、命题和规律”；但这些被主观方面抽象出来的一条一条的命题、原则或者说“经验知识”，只有在知觉印象范围之内，只有以知觉为“坚实据点”，才有意义与合法性，才有确定性和可靠性。简单一句话，经验主义抽象出来的一条条规律或经验知识都以知觉为最终的根据。形而上学所讲的主谓式命题和经验主义从知觉中抽象出来一条条命题是相同的。——以上两点说的是一个意思，只不过从两个方面、两个角度来说。

以上两点都说明经验主义的特点在于以直接经验、以知觉为最根本的东西。由此出发，黑格尔认为经验主义有两大原则。一、“现实原则”：“凡是真的，必定在现实世界中为感官所能感知”。根据这个原则，经验主义反对“驰骛于空洞的抽象概念之中”，主张“注目当前，欣赏现在，把握住自然和人类的现实状

况"。这是经验主义比旧形而上学优越进步之处。黑格尔是一个很重视现实的人，他反对只讲"应当"如何如何，而不讲实际情况"是"如何如何。因此，他很同情经验主义的现实原则，主张"与经验主义一样，哲学也只认识什么是如此（参看《小逻辑》第7节），凡是仅是应如此，而非是如此的事物，哲学并不过问。"二、"自由原则"："凡我们认为应有效用的知识，我们必须亲眼看到，亲身经历到"，"亲眼"、"亲身"就有独立自主，不受外力支配，亦即自由之意。

经验主义的缺点是：

一、经验主义彻底发挥下去，就必然否认超感官的事物，至少也必然会否认认识超感官事物的可能，也就是说必然导致不可知论。黑格尔对经验主义的这个批评是对的。问题是他在这里又把唯物论和不可知论必然地联系起来，认为"这个基本原则（指不可知论——引者）若彻底发挥下去，就会成为后来所叫做的唯物论"。他认为唯物论所讲的物质是一个抽象的东西，是不可知觉的，因而也是一个根本没有的东西。像经验主义那样老把感官事物当做外部给予的，那就表明它是一个不自由的学说。黑格尔在这里就是骂唯物论是一种不自由的哲学。

二、旧形而上学抓住一些知性概念，把它们当作无限，这固然不行；经验主义抓住此时、此地、此物，把它们当做无限，这同样也不行，因为具体的此

时、此地、此物之中固然蕴藏有无限，但个别的东西终不足以表现无限真理的真正面目。

经验主义“以知觉为把握当前实事的形式”，但知觉中的东西总是个别的、转瞬即逝的。为了寻求经验，为了在知觉的个别事物中寻求普遍性和永久性的东西，经验主义便应用分析法把个别事物中的种种特性一层一层地分析出来，有如剥葱一样。经验主义“自以为它是让对象呈现其本来面目”，但单纯分析而不进行综合，其结果反而有失事物的真相①。

黑格尔在这里把经验主义与形而上学作了对比：旧形而上学用表象的方式把“普遍性的理性对象”上帝、灵魂、世界“接受”过来作为自己的内容，经验主义则“接受”知觉中的东西为内容，前者以无限为研究对象，后者以有限为研究对象，就此而论，两者有根本区别。但经验主义和形而上学都坚持以一种“现成的内容”作为“前提”或“出发点”，然后用单纯分析的方法把这种内容分析成为“有限的形式”即抽象的、孤立的、片面的概念，并认为这些概念是独立自存的，就此而论，经验主义“又退回到形而上学的前提”，实际上运用了形而上学的方法。

注　　释：

①　参阅《小逻辑》，第227节；《大逻辑》“认识的理念”章，“分析的认识”节。

第三十九节

这一节仍然是谈经验主义的缺点，可以看作是第三个缺点。

经验主义为了形成经验，必须从知觉中的个别事物分析出许多概念、命题，这就表示经验（即这些概念、命题）有两个成分：一是经验包含有“个别的无限杂多的材料”，它是从这些材料中抽象出来的；一是经验具有普遍性与必然性的表面形式，没有这种表面形式就不能叫做经验。

问题在于经验主义所讲的普遍性与必然性只是表面的，不是真正的：

经验诚然可以给我们提供很多很多相同的知觉，但相同的情况无论多到什么程度，并不等于就是普遍性；经验中诚然可以呈现出许许多多前后相续和彼此接近的知觉，但前后相续和彼此接近并不等于它们彼此之间有必然的联系，“在此之后”并不等于“因此之故”。经验主义以知觉为真理的标准，这就把普遍性和必然性变成“不合法的”，也就是说，否认了普遍性与必然性。休谟否认原因与结果之间有必然性，认为因果性是“一种单纯的习惯”，“一种主观的偶然性”，其结果就是怀疑论。

不过休谟的怀疑论不同于古代“高尚的怀疑论”。

前者把感觉当做唯一真实可靠的东西，凡感觉中找不到的东西（例如普遍性和必然性）就遭到怀疑和否认；后者则首先对感觉事物加以怀疑①。

注　　释：

① 参阅第一版序言注②；《小逻辑》第24节附释三，第81节附释二。

Ⅱ．批判哲学

第四十节

从这一节到第60节是对康德批判哲学的批判。

这一节主要是讲康德批判哲学和休谟经验主义对于知识的看法的异同。特别是关于知识的一个重要成分——普遍性、必然性的看法的区别。康德的批判哲学和经验主义有相同之处，两者都认为经验才是知识的唯一基地，知识源于经验①。不过，经验主义把知识当做真实的；批判哲学则认为知识不是真实的，而只是对于“现象”的知识，真实的“物自体”不是知识的对象。

康德首先区别杂多的感觉材料和普遍性、必然性。他一方面同意经验主义的看法，认为知觉中的东西都是个别的，只有“在此之后”的前后相续的简单事实，并无“因此之故”的普遍性与必然性；另一方

面，他又不像经验主义者那样根本否认普遍性与必然性，他主张普遍性与必然性在构成经验方面有主要的功用，没有它们就不能形成经验，只不过他认为普遍性、必然性在思维之中，是“先天的”。康德的这个思想是从莱布尼兹那里来的②。康德认为“先天的”知性概念（十二范畴）能把感性中提供的材料联系起来，这样才能使经验知识具有“客观性”③。所以科学知识在康德看来，必须具备两个成分，一是感觉经验，一是普遍性、必然性，这种知识康德称之为“先天综合判断”：唯其是“先天的”，科学知识才有普遍性、必然性；唯其是“综合的”，科学知识才有经验事实为其内容。

休谟的怀疑论虽然并不否认知识中有普遍性、必然性的成分这一事实，但休谟把普遍性、必然性解释为来源于习惯的东西，康德坚决反对这一点，这是康德比休谟高明之处。

注　　释：

① 参阅康德：《纯粹理性批判》导论（《康德全集》，卡西尔本，柏林1923年版，第3卷，第34页）：“因此，依照时间来说，我们没有先于经验的知识，一切知识开始于经验”。

② 康德的认识论是调和莱布尼兹的唯理论和休谟的经验论的折衷产物。休谟只承认感觉经验，莱布尼兹只承认普遍性、必然性，各有片面性。他认为科学知识既要象休谟主张的那样有感觉经验，又要象莱布尼兹主张的那样有普遍性、必然性，这两个成份缺一不可。但莱布尼兹的普遍性、必然性是“先天的”，不是来自感觉经验的，而休谟的感觉经验本身中又没有普遍性、必然性，那么，不来自感觉

经验的普遍性、必然性怎么能够适用到没有普遍性、必然性的感觉经验上去呢？二者怎么能结合在一起而构成他所谓的科学知识呢？这就成了康德的认识论所要回答的中心问题。这个问题用康德自己的逻辑术语来说，也就是"先天综合判断"如何可能的问题。

③ 康德所谓"客观性"就是指普遍性、必然性(参阅《小逻辑》第41节)。

第四十一节

上一节是从康德哲学与经验主义的关系讲康德哲学，这一节是从它与旧形而上学的关系讲康德哲学。

旧形而上学对有限的、抽象的知性概念不予先考察一下它们在认识真理方面究竟有多大能力，其限度若何，便遽尔把它们应用于无限之物，所以陷入独断论。康德主张对旧形而上学的概念范畴的价值和效用加以考察。黑格尔认为，这"无疑地是一步很重要的进展"。但康德的考察有两点错误：

一是不就概念范畴本身的内容即各概念范畴彼此间对立统一的关系考察它们，而只是按概念范畴是主观的还是客观的角度进行考察①。康德所谓"客观性"是指普遍性、必然性而言，当他说概念范畴是客观的时，他的意思就是说概念范畴是普遍的、必然的，亦即"先天的"。但他这种所谓"客观的"，实际上是主观的，因为按照他割裂"物自体"与"现象"的

基本观点，只有“物自体”是客观的，而整个“现象界”，整个经验知识，或者说，“经验的总体”，都是主观的，因此，他所讲的普遍性、必然性的“先天形式”也是主观的，只建立在“心理——历史的基础”之上，(*auf psychologisch—historischen Grundlagen*)，而非建立在逻辑基础之上。

关于概念范畴的客观性与主观性的问题，黑格尔在**附释二**中作了更详细的阐发：

所谓“客观性”，有三种意义。一是指存在于我们之外并为我们的知觉所反映的事物。按照这个意义，康德的概念范畴是主观的。二是康德所确认的意义，即普遍性与必然性。按照他所说的这种意义，他把感觉中的材料叫做主观的。康德这种用法似乎颠倒了平常习用语言中所谓主观与客观，但这种用法不应该受到责备。黑格尔从思想的“逻辑在先”说②出发，认为“康德把符合思想规律的东西（有普遍性和必然性的东西）叫做客观的，”“完全是对的”。从这里也可以看到，黑格尔的“逻辑在先”说和康德的“逻辑在先”说③是一脉相承的。但二者又有不同之处。康德所讲的思想概念“只是我们的思想，而与物自体间却有一个无法逾越的鸿沟隔开着。”所以在黑格尔看来，康德的思想概念“在某意义下，仍然只是主观的”。黑格尔不同意康德的主观唯心论，他站在客观唯心论的立场上，认为“思想的真正客观性应该是：思想不仅是我们的思

想，同时又是事物的自身（*an sich*），或对象性的东西的本质”。黑格尔所确认的意义可以说是“客观性”的第三种意义。

康德对知性概念的考察的第二个缺点是，他要在求知以前先考察知识的能力，黑格尔认为这实无异于要求人们在下水之前先学会游泳④。

现今有人讲康德哲学，实际上不是从康德向前走，认为“思想应当自己考察自己”，而是退回到旧形而上学的窠臼，“作无批判的思考”⑤。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第150页：“……但批判哲学的片面性，在于认为知性范畴之所以有限，乃因为它们仅属于我们的主观思维，而物自体永远停留在彼岸世界里。事实上，知性范畴的有限性却并不由于其主观性，而是由于其本身性质，即可从其本身指出其有限性。”又《哲学史讲演录》第4卷，第247页：“在康德那里范畴一点用处都没有（指对“绝对”的认识一点用处都没有——引者），认识只是对于现象的认识，不是对于事物本身的认识；其所以如此，是因为范畴只是主观的，而不是因为范畴本身有局限性、有限，反之，主要之点却在于永远认范畴为主观的。”

② 参阅第1节注⑤。

③ 康德主张“先天的”概念、范畴是构成经验和经验对象的先决条件，这就是康德的“逻辑在先”说。

④ 参阅第10节注②及《小逻辑》第10节。

⑤ 弗里斯就是这样的一个人。参阅第一版序言注③。

第四十二节

以下分别评论康德的三个《批判》，重点是针对第一个《批判》——《纯粹理性批判》。黑格尔对第一个批判的评论分为三大部分：一是反对康德的主观唯心论（第42、43节），二是反对康德的不可知论（第44—46节），三是关于康德的三个“理念”的评论（第47—52节）。

对康德主观唯心论的批评。康德认为感性知识无论就内容看还是就形式看，都是杂多的、互相外在的①。而“知性概念”（范畴）则是整理、综合感性知识的形式②。“知性概念”是“先天的”，以“自我”为其本源。“自我”用“知性概念”去整理、综合杂多的感性知识，使之“联系在一个意识中”，从而得到同一性，这就叫做“自我意识的先验统一”或“自我的原始同一性”。其所以说是“先验的”③，意思是说，“自我意识的统一只是主观的，而不归属于知识以外的对象自身”。这个自我意识，康德称之为“纯粹统觉”（*reine Apperception*）④。“纯粹统觉”不同于普通的经验统觉，后者只是把杂多的东西本身从外面接受进来，前者则具有能动性，它使外物“受自我的感化”，使之成为属于我的东西，这种作为“纯粹统觉”的“自我”，“俨如一洪炉，一烈火，吞并销熔一切散慢杂多的感官材料，把它们归结为统一体”。康德在这里看到了

人的主动作用，看到了理性思维对感性知识的改造制作的能动作用。黑格尔意识到了康德的这一优点，指出："无疑地，康德这种说法已正确地道出了所有一切意识的本性了。人的努力，一般讲来，总是趋向于认识世界，同化（*anzueignen*）并控制世界，好象是在于将世界的实在加以陶铸锻炼，换言之，加以理想化，使符合自己的目的。"但康德是主观唯心论者，他把这种综合统一的力量归之于"自我意识的主观活动"。黑格尔反对康德，认为统一综合的力量是客观的活动力量，只不过黑格尔又是客观唯心论者，他认为这种客观活动是"绝对精神"、"绝对理念"的活动。他说："这个同一性即是绝对"。他不可能看到统一、综合的最后根据是客观物质世界。

黑格尔针对康德的主观唯心论，还进一步指出：概念范畴（如统一性、因果性）诚然"绝不包含在当前的感觉里"，"都不是感觉到的，而只是出现在我们思维内的"，但"决不能因此便说"，这些范畴"只是我们主观的东西，而不又是客观对象本身的规定"。一个是把概念范畴看成只是我们主观的东西，一个是把概念范畴看成同时又是客观对象本身的规定，这正是康德的主观唯心论和黑格尔的客观唯心论的分歧所在。

黑格尔在这一节的最后，针对康德主观唯心论割裂思维与存在的特征，又一次从他自己的唯心主义的思维与存在同一说出发，申述了凡是实在的就是合理

的，凡是合理的就是实在的思想。他说：乍看之下，像康德那样把对象的统一性看成属于主体，则对象会失掉现实性。但只要不把主观与客观对立起来，统一性还是必要的，统一性是使对象获得现实性的保证；单纯地指出一个对象有客观存在，这对于一个对象来说，并没有说出什么东西，并没有什么意义，因为光说客观存在着，而没有说出对象的统一性，那就只是"一堆感觉印象的聚集体"，不能算作是真实的东西。所以重要的是要能说明一个对象的内容是否真实，而凡真实的东西都是合理的、合乎概念的，它是主观与客观的统一（即"既是主观的，又是客观的"），而不是主观与客观的分离。黑格尔认为，我们应该抛开那种只讲主观与客观的区别的观点，抛开那种单纯讲某对象客观存在的观点。在他看来，如果只要是存在的东西就算是客观的真实的东西，那么犯罪的行为也可以算作是真实的行为，坏人也可以算作是真实的，坏的诗也可以算作是真实的诗了⑤。

注　　释：

① 康德认为单纯由"物自体"对我们感官的刺激作用所引起的"感觉"，只是一种主观的混沌的心理状态，是"一种只与主体有关的主体状态的改变"（《康德全集》，卡西尔本，柏林1923年版，第3卷，第260页），它并不构成"感性直观"——感性知识。人的感性知识具有两个因素，一是"感觉"，一是"时空"，前者叫做"质料"（"内容"），后者叫做"形式"。不仅前者是杂多的，即使经过先天的形式（时空）整理之后的感性知识，也是杂多的。感性知识需要再经"知性概念"（范畴）的整理才能成为康德所谓科学的知识。

"表象（*Vorstellung*）"这个词在康德那里用得比较广泛，它包括所有一切认识形态。"感觉"是直觉或者说直观的内容。"表现（*Erscheinungen*）"是直觉的未经规定的对象，是所与的感性内容。当这些感性内容一旦为范畴所规定，它们就成为"现象（*Phänomena*）"。但是"表现"和"现象"的这种区别并不是康德所经常主张的。他更惯于把范畴化的对象叫做"表现（*Erscheinungen*）"。在《纯粹理性批判》一书中"现象（*Phänomena*）"这个名词比较少见。

② 这些形式或范畴究竟有哪一些呢？如何发现这些范畴呢？康德很简单地从普通逻辑的判断表那里搬来了各种范畴，他根本不知道从自我中、从思想中按照思想的内在必然性推演出范畴，而这正是费希特的功绩。费希特认为"自我"自身和"非我"两方面都是"自我"发展的不同阶段，一切都从"自我"推演和发展而来。例如"实体"、"相互作用"、"因果关系"等等概念就都是从"自我"及其和"非我"的关系中引伸出来的。费希特的这个方法是独立于康德的。费希特说（《全集》第1卷，第420页）："以前我说过，这里我还要说，我的体系不是别的，只是康德主义的。意思是说，我的体系包含对事实的相同观点，但其方法是完全独立于康德的解释的"（转引自瓦莱士《小逻辑》英译本注）。

③ 康德所谓"先天的"（*a priori*）是指普遍的、必然的，他认为普遍性、必然性不是来源于感觉经验的。"先验的"（*transcendental*）一词主要是说先天的东西是形成经验、知识的先决条件之意。康德把"先验的"一词主要用来指他的先验学说，有时也把这个词用来指知识的先验要素。"超越的"（*Transcendent*）是指超出经验之外的、不可认识的东西。参阅康德：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，商务印书馆1978年版，第172页。

④ 康德《纯粹理性批判》（《康德全集》，卡西尔本，柏林1923年版，第3卷，第114页）："'我思'必须能够伴随所有我的表象，……凡能先于一切思维出现的表象，叫做直观，因此，一切直观的多样性都在此多样性所出现于其中的同一主体中同'我思'有一种必然的关系。不过这表象是一种自发性的活动，即是说，不能把这表象看成是属于感性的东西。我称之为'纯粹统觉'，以区别于经验的

统觉，或者又叫做原始的统觉，因为它是这样一种自我意识：由于它产生了'我思'的表象，(此'我思'的表象必能伴随一切其他表象，并且在所有的意识里是同一的)，它本身不能从任何别的表象中推论引伸出来。我还把这个统觉的统一性叫做自我意识的先验统一性，以便指明有可能从其中产生先天的知识"。

⑤ 參阅第6节注②④及《小逻辑》第6节。

第四十三节

上一节主要是就"自我意识的先验统一性"，就"知性概念"的先验性，指出康德哲学的主观唯心论的性质；这一节继续揭露康德的主观唯心论，主要内容可以归纳为两层：一层是说，在康德哲学中，不仅概念范畴是主观的，而且，经验的另一成分，感觉和直观，亦即未经"范畴化"的对象〔指不同于"现象"(*Phä enomena*)意义下的"表现"(*Erscheinung*)〕，也是主观的。

第二层意思是说，康德的范畴"本身是空的"。黑格尔指出，康德说范畴本身是空的，这话从一方面来看，是不对的，因为范畴总是有规定性、有普遍性的，而规定性、普遍性就是它们的特殊内容，这个内容虽然不是看得见、摸得着的，但比看得见、摸得着的个别之物更有意义、更有优越性；不过从另一方面看，认为范畴本身是空的这个说法也有其正确的方面，因为如果像康德那样把范畴看成是停滞不动的，

是从感性那里获得素材，获得异己的内容的，那么，范畴本身的确是空的①。黑格尔和康德的主张相反，他认为范畴（亦即逻辑的理念）自身具有能动性，能凭着这种能动的力量，使自己实现为或者说表现为自然和精神。

注　释：

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第267页："知性只有思想没有内容：'思想没有内容是空的，直观没有概念是盲的。'因此知性从感性那里获得素材，获得经验的和先天的素材时间和空间。它思维这个素材，但是它的思想是和这个素材完全不同的东西。或者说，知性是另外一种特殊的能力；只有当两方面都具备了，感性供给了材料，知性把它的思想与这材料相结合，这样才产生出知识。"又第270页："经验是被知觉、被感觉的东西之从属于范畴的规定。这些范畴是空的、抽象的、相对地空的。"

第四十四节

这一节到第46节主要是批判康德的不可知论。

上一节关于范畴本身是空虚的论述，既是批判康德的主观唯心论，同时也是转到批判其不可知论的过渡。

康德既然把范畴本身看成一个先天的空虚的架子，而感性材料不过是从外面填充到这个架子里面的"异已内容"，那么，"通过范畴得来的知识"，当然"是不能认识物自体的"，"是不能够表达绝对的"①。

黑格尔针对康德的"物自体"指出三点：第一，

康德的“物自体”是一个抽出了一切与主体、意识的关系，抽出了一切感觉、思想的“一个极端抽象，完全空虚的东西”，它是一个脱离了表象、感觉、思想等等的“彼岸世界”。第二，“物自体”，虽说是脱离了或“否定了”思想的一具“僵尸”，但它“仍不过只是思想的产物”，是纯粹抽象思维的产物，是抽象思维抽开一切具体关系和内容所得到的一个“抽象同一性”；对于“物自体”这个“抽象同一性”，我们完全不能从肯定方面说它是什么，只能从否定方面说它不是什么，它是一个“否定的规定性”。而“否定性”乃是康德范畴第二类即“质”所属的三个范畴之一，这就说明“物自体”是思想的产物。第三，康德说“物自体”不可知。黑格尔认为“物自体”是可知的，只不过要把事物的本质和现象辩证地结合起来，才能理解这一点。关于这个问题以后讲到范畴本身时，还要作专门的论述。

注　释：

① 这里的“绝对”就是指“物自体”。康德既把“物自体”一词用来指刺激感官引起感觉的东西，又把它用来指“理念”即“灵魂”、“世界”、“上帝”。“上帝”是最高的统一体，是“绝对”。

第四十五节

上一节是从康德的“知性概念”不能表达“物自体”的角度，批判他的不可知论。这一节是从他割裂

"理性"与"知性"、割裂无限与有限的角度，分析他的不可知论的思想根源。

在康德看来，"知性"所进行的"综合"还不是最高的，"知性"所认识的是有限的、有条件的东西，是"现象"。"理性"则进一步要求把"知性"所把握的知识再加以"综合"、"统一"，它是最高的综合和统一的能力。它要求认识无限的、无条件的东西，即最高的、最完整的统一体："灵魂"(一切精神现象的最高统一体)、"世界"(一切自然现象的最高统一体)、"上帝"("灵魂"与"世界"的统一)。康德把这三个统一体叫做"理念"，又叫做"物自体"(本体)。所以，"理性"也可以说以第42节所提到的"在思维中的自我之原始同一性"("自我意识的先验统一性")为对象，因为"灵魂"(自我)就是"物自体"或"三个理念"之一，是上节所说的"抽象同一性"("纯粹同一性"、"完全没有规定性的同一性")。康德所谓"理性"就是以包括"自我"在内的这样的"纯粹同一性"为对象的"自我"(思维)。"物自体"是"理性"所要求把握的对象，但它是不可认识的，同样，"自我"本身是"理性"所要求把握的对象，但它也是不可认识的。康德割裂"理性"和"知性"、"无限"和"有限"，认为只要承认无限的、无条件的东西为最真实的真理、为绝对真理，那也就很自然地会承认有限的、有条件的经验知识不是真理，而只是现象。

黑格尔认为，康德最早明确提出“知性”与“理性”的区别，明确指出“知性”以有条件的东西为对象，而“理性”则以无限的、无条件的东西为对象，并看到了知性知识的局限性，这“不能不说是康德哲学之一重大成果”①。但是康德的形而上学方法使他不懂得“真正的无限并不仅仅是超越有限，而且包括有限并扬弃有限于自身内”，因此，他脱离有限去追求无限，脱离有条件的东西去追求无条件的东西。这样一来，“理性”所追求的“物自体”（“理念”）就成了超越于经验、现象之外的不可知之物，而且“会降低其自身为一种有限或有条件的事物”。

此外，康德虽然使人复知注重把握统一的整体，但他的这个统一的整体停留在“否定的和单纯的应当阶段”，停留在“彼岸世界”，并无现实意义。

最后，黑格尔还指出，康德哲学虽然使人重视现象背后的本质，而不把现象当成独立自存的、真实的东西，但康德所讲的“现象”只有主观的意义，“只是对我们来说是现象”，而不是“物自体”的现象；我们不能通过认识现象而认识“物自体”，“物自体”“总是我们所不能达到的彼岸”。和康德的这种主观唯心论与不可知论相反，黑格尔从“客观唯心论”亦即“绝对唯心论”的立场出发，主张现象“不只是就我们来说是现象，而且却就其本身而言，也只是现象”，就是说，现象是事物本身的现象，一切有限事物都以“普

遍神圣的理念”为根据，都是“普遍神圣理念”的表现或现象。黑格尔很得意地自称，他的这种“绝对唯心论”既避免了“素朴意识”(常识)对主观唯心论的“抗议”，又“同样也是唯心论”。

注　　释：

① 柏拉图已有区分感性、知性和理性的思想，新柏拉图主义者在这方面也有所论述。库萨的尼古拉把理性比喻为头脑，知性比喻为手，感性比喻为脚。沃尔夫给“知性”（*Verstand*）所下的定义是“清晰地呈现可能之物的能力”；给“理性”（*Vernunft*）所下的定义是“洞见到真理的联系的能力”。沃尔夫学派学者、“美学之父”鲍姆嘉通（*A.G.Baumgarten*，1714—1762）除把莱布尼兹所谓“明晰的认识”(比“明晰的认识”低下的认识阶段是“朦胧的认识”，如梦中的意识）中所属的“混乱的”（感性的）认识作为美学的对象加以专门研究外，还把其中所属的“明确的认识”(理性认识）又作了区分：他的“知性”（*Verstand*）一词是指一般的较高的认识能力，“理性”（*Veruunft*）一词就是特指清晰地看到事物的联系的能力。康德对于“理性”一词的用法就是建立在沃尔夫学派的这种看法基础之上的。不过康德更进一步认为“知性”也有综合、统一的能力，“知性”是给“可能的经验”以统一，“理性”则是给各种“知性”的知识以统一。耶柯比在早期著作中着重给于感情和信仰以无上权威，而轻视“知性”和“理性”的机械方法，但后来他改变了这种划分，他把原先叫做“信仰”（*Glaule*）的东西改称为“理性”（*Vernunft*），“理性”就是对更高的全体知识的直观，是对真实的东西的直接把握；和这种理性的信仰或感性相对立的是“知性”（*Verstand*），“知性”是单纯获得推论知识的能力，是按同一律从此一事物推到另一事物的能力（参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注）。

第四十六节

这一节是以下关于三个“理念”的评论（第47—51节）的一个概论。

康德认为，我们的求知欲使我们不能停留在知性的认识阶段，而要求去认识“物自体”。但所谓认识就是要知道对象的确定内容，知道对象中互相关联着、互相结合着的各种成分，而这就只好应用范畴去对“物自体”进行规定①。可是范畴“以自我意识的统一性为本源”，凭范畴所得到的知识，正如康德批判哲学第一部分所说，是主观的；“物自体”（“理念”）是无限之物，是超越于范畴之外的，应用范畴于无限的、无条件之物所发生的情况正是康德批判哲学第二部分所讨论的内容。康德认为，把范畴应用于无限的、无条件的对象（“灵魂”、“世界”、“上帝”），就会产生矛盾和背理的论证（*Paralogismus*），因此，关于认识无限的、无条件的对象的学问（即“形而上学”）是不可能的。康德对“形而上学”的批判，就是证明这种学问之不能成立，也就是要取消这种学问。

以下黑格尔分别论述康德关于“灵魂”、“世界”、“上帝”的观点。

注　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第275—276页：“理性的任务

在于认识无条件者、无限者。这是什么意思呢？认识无条件者意味着规定无条件者，把无条件者的规定推出来。这叫做认识，或者也应该这样说。……现在理性有了认识无条件者的要求，但理性又没有能力达到这点"。

第四十七节

康德批判了旧形而上学关于"灵魂"的学说，这一节是黑格尔对康德的批判的批判。

旧形而上学的理性心理学（灵魂学）部分以研究灵魂为己任。它认为，在个人的各种内心状态或意识状态中，总可以体验到有一个能起决定作用或规定作用的主体，一个单一的东西，一个一以贯之的、同一的东西，一个能思维的、有别于外在事物的东西，这个东西就是"自我"——"灵魂"；"理性心理学"根据这样的心理经验，使用一些思想范畴（"实体"、"单一性"、"同一性"、"空间关系"）去规定灵魂，说"灵魂是一实体"、"灵魂是单一的"、"灵魂是同一的"、"灵魂和空间有关系"。

康德认为，旧形而上学的这种推论是把经验事实和思想范畴、逻辑范畴混淆了：经验事实总是个别的，我个人只能知觉到我自己内心的心理状态，而不可能知觉到别人内心的心理状态。所以心理学只能有相对的普遍性，只能用类比的方法去体会普遍性，这种普遍性不是真正的普遍性，真正的普遍性、必然性

只是思想范畴所具有的。旧形而上学从只有个别性的经验事实推论到具有普遍性、必然性的思想范畴，用思想范畴去规定灵魂，这是一种“背理的论证”。“背理的论证”是一种“形式上错误的理性推论”①。正如附释所说，“其错误在于将两个前提中同一的名词用成不同的意义”②。

黑格尔指出，康德批判旧形而上学的“理性心理学”的出发点，是休谟的观点，即知觉经验是唯一真实的，而知觉经验中根本“不能遇见到”普遍性、必然性。

不过，尽管康德为了说明不能用“实体”、“单一性”（“单纯性”）、“同一性”、“空间关系”去规定“灵魂”，因而特别强调关于“灵魂”的知觉经验与思想范畴“并不完全相同”，但康德毕竟还是看到了在经验知识中知觉与思想的结合，看到了一切知识、经验“都是经过思想的知觉所构成”。

同时，康德对旧形而上学的批评使我们不把“灵魂”当作一个“东西”（“实物”）去研究③，不用思想范畴去说明“灵魂”，这却是一个“很好的后果”。就“破除知性形而上学的僵硬独断，指引到思维的辩证运动的方向而论，必须看成是哲学知识上一个很重要的推进。”④黑格尔主张，这些思想范畴当然是思想，但这种片面的、知性的思想范畴“并不包含真理”，不能表达多样性的具体统一；康德认为思想范畴的缺

陷，在于它是普遍性、必然性的东西，"不适合于把握知觉"，不适合于说明和规定个别性的知觉，但他没有提到思想内容本身，不了解思想内容是对立的统一，不了解思想范畴之所以不能把握"灵魂"是由于思想范畴的有限性和片面性。

总之，康德在攻击旧形而上学时，把一些抽象的范畴、谓词"从灵魂或精神中扫除净尽"，固然是一个大的成就，但他所陈述的理由却是错误的。他以为这些思想范畴之所以不能应用于"灵魂"，是由于"理性超出了指定的范围"，把知觉、直观范围中所没有提供的"实体性"、"单纯性"、"同一性"等加到了它的头上（如前所述，那种理由是休谟的观点），而"真正的原因，乃在于这些抽象的知性范畴本身太拙劣，不能表达灵魂的性质，而灵魂的内容远较那只是简单性、不变性等等所指谓的更为丰富"，它是活生生的多样的统一体，决非"只是"的、抽象片面的谓词所能表达。

注　释：

① 康德：《纯粹理性批判》，《康德全集》卡西尔本，柏林1923年版，第3卷，第273页。

② 康德认为，任何判断都是"自我"作出的，从这个意义来说，在任何判断中，"自我"（"灵魂"）都是主体，没有"自我"就没有判断；但"自我"本身却不可能成为判断、认识的对象。像旧形而上学那样说"灵魂"是"实体"，是"单纯的"（"单一的"）等等，就是把"灵魂"当成了判断、认识的对象，这是错误的。旧形而上学的推论如下：

大前提：凡其表象是我们的判断中的绝对主体并从而不能用

以陈述别的事物的东西，都是实体。

小前提：自我，作为一个能思维的本质，乃是所有我的可能判断中的绝对主体，而且关于我的这种表象不能用作任何别的事物的宾语。

结论：因此，自我作为能思维的本质（灵魂）是实体。

这个三段论中的中词是“绝对主体”。康德认为，大小前提中的中词本应同义，才能得出正确的结论，可是上述三段论中的中词并非同义：大前提中的“绝对主体”是指“自我”所下的判断中的主体，例如“自我”下了一个判断“地球是行星”，地球就是这个判断中的“绝对主体”；小前提中的“绝对主体”则是指下判断的“自我”（“灵魂”），例如当“自我”下“地球是行星”这个判断时，这里的“自我”就是小前提所说的“绝对主体”。前者是被作出的判断中的主体，它是直观认识的对象；后者是作出判断的主体，它永远不是直观、认识的对象。大小前提中的“绝对主体”同字不同义，所以结论是不正确的。旧形而上学者笛卡尔所说的“我思故我在”，其错误就在这里。他从“自我”是我的一切判断的主体（“我思”）出发，得出“自我”是“实体”（“我在”）的结论，这就把直观、认识的对象和永远不能成为直观、认识对象的东西混淆了。另一个旧形而上学者沃尔夫关于灵魂不灭的错误亦与此相同。

③ 参看《小逻辑》第34节。

④ 《小逻辑》，第133页。

第四十八节

这一节是评论康德关于“世界”的“理念”的观点。

康德认为“矛盾并不是对象自己本身所固有”，也就是说，“物自体”不可能有矛盾，而“理性”在试图认识“世界”时，必然陷入矛盾（“二律背反”），这就说明我们所认识的“世界的内容不能是自在的①，只

能是现象”，说明矛盾“仅属于认识这对象的理性”，说明“物自体”是不可认识的。

黑格尔指出：旧形而上学者看不到思想、认识本身具有矛盾，认为“如果知识陷于矛盾，乃是一种偶然的差错，基于推论和说理方面的主观错误”；康德承认思想认识中发生矛盾，“乃是本质的，并且是必然的”，这对于“破除知性形而上学的僵硬独断，指引到思维的辩证运动的方向”来说，乃是“哲学知识上一个很重要的推进”，是“近代哲学界一个最重要的和最深刻的一种进步”。但是，第一，康德由此得出“物自体”不可知的“消极结果”，却是错误的。康德“只出于对世界事物的一种温情主义”，认为世界的本质不应具有矛盾，矛盾只属于思想认识亦即“心灵的本质”，属于现象界。康德虽然转换了一个说法，说什么只有当应用范畴去认识“世界”时才发生矛盾，但这也无补于事。因为“理性”要进行认识、“求知”，就得应用范畴去规定被认识的对象，应用范畴乃是必然的，这就仍然是说，矛盾必然发生在理性中，而不在“物自体”中。如果理性不用思想范畴去规定被认识的对象，而“将理性归结为一种空虚的同一性”，一种脱离了有限之物的“空虚的同一性”②，那倒是可以“换取自身矛盾的解除”，倒是不发生矛盾了，但“理性”却成了没有任何内容和实质的东西。黑格尔指出，康德的错误在于没有更进一步认识到“理性矛盾的真正积

极的意义，在于认识一切现实之物都包含有相反的规定于自身。因此认识甚或把握一个对象，正在于意识到这个对象作为相反的规定之具体的统一。”

第二，康德列举的四种矛盾是以他的范畴表（指四类十二范畴）为基础的，而不是根据对象的具体统一体中所包含的各个环节之矛盾发展过程来论述的。关于这一点，黑格尔在《大逻辑》中已有所阐述③。这里可以指出的主要之点是，由于他“对于理性的矛盾缺乏更深刻的研究，所以他只列举了四种矛盾”，这实在太少了，其实，不仅在宇宙论中提出来的对象里可以发现矛盾，而且在一切对象中都可以发现矛盾。

第三，康德关于“理性”的“二律背反”的证明是似是而非的。康德的方法是首先证明一个论题的反面说不通，然后得出结论说：既然这个论题的反面不能成立，那就只有这个论题本身是正确的。康德想要达到的结论总是预先包含在前提里④。

尽管如此，黑格尔仍然公正地指出，康德能揭示出这些矛盾，“总不失为批判哲学中一个很重要而值得承认的收获”，因为康德毕竟“说出了，那为知性所呆板地分开了的范畴之间的实际的统一性”。譬如，宇宙论的第一个“二律背反”一方面承认了时空的连续性，认为世界在时间和空间上无限，我们可以不断地超出每一特定的时间和空间；另一方面也承认了时空的非连续性（分离性），认为世界在时间和空间上有

限，只有特定的时空（如此时此地，此时间点此空间点）才是真实的，这就意谓着第一个“二律背反”包含了时空是连续性与非连续性的统一的思想。当然，这个思想，在康德那里，还只是“直接地”，也可以说并“未充分发挥地”说出来，而且，只是“主观地”即从主观方面而不是从客观事物本身方面说出来的；康德并不承认“物自体”是连续性与非连续性、无限与有限的对立统一。对于其他三个“二律背反”也可以这样说。

注　　释：

① “不是自在的”（*an sich*，中译本译作“自在的实在”），即不是“物自体”（*Ding an sich*）。

② 从下节可以看到，“空虚的同一性”即“抽象的同一性”，就知性的观点来看，是和规定性对立的。

③ 见《大逻辑》“纯量”部分注释二及“量的无限进展”部分注释二。

④ 试以第一个“二律背反”的正题和反题的证明为例：

正题：“世界在时间上是有开端的，在空间上也是有界限的。”

证　明

（甲）就时间说：

如果像反面的主张那样，认为世界在时间上没有开端，那么，无论在哪一个时间点，都已经有一个永恒的时间完结了，都有一个前后相继的事物状态的无限系列过去了，或者说完成了，但是，说一个系列是无限的，意思正在于说它不能由于前后状态

反题：“世界在时间上没有开端，在空间上也没有界限，它无论就时间说，或者就空间说，都是无限的”。

证　明

（甲）就时间说：

如果像反面的主张那样，认为世界在时间上是有开端的，则在开端之前，是没有世界的时间，亦即“空虚的时间”。但是在“空虚的时间”里，不可能产生任何事物，当然也不可能产生世

的相加而完成。所以，说有一个完整的无限，或者说一个无限序列已经过去了、完成了，这是不可能的。

可见世界在时间上是有开端的。

（乙）就空间说：

（康德关于世界在空间上有界限的论证，是建立在世界有时间上的开端的基础之上的）。

如果像反面的主张那样，认为世界在空间上没有界限，那么，要想把握这样一个世界，就不能像对待一个直觉范围内的小小空间那样，凭我们的眼睛一看即能一目了然，而需要我们先想象一部分的空间，然后把想象的范围一步一步地扩大，一个单位一个单位地相加起来，直至无穷。可是要这样做，就必须花费无限的时间，而前面已经论证过，世界在时间上不可能是无限的，所以，说世界在空间上没有界限，也是不可能的。

可见世界在空间上是有界限的。

界，所以主张世界在时间上有开端，是不可能的。

可见世界在时间上没有开端。

（乙）就空间说：

如果像反面的主张那样，认为世界在空间上有界限，那么，在此界限之外，就是一个"空虚的空间"（即没有事物、没有世界的空间），而有限的空间就被"空虚的空间"所包围，因而和"空虚的空间"发生关系，可是"空虚的空间"不是"对象"，不是"物"，而要说世界和非"对象"、非"物"的东西发生关系，这种关系也就不成其为关系。所以主张世界在空间上有界限，是不可能的。

可见世界在空间上是没有界限的。

可以看到，康德在证明世界有时间上的开端时，一开头就说什么无论到哪一个时间点为止，都已经有一个无限的时间序列完结了，这个说法本身就预先假定了时间有个完结，有个界限，也可以说，预先假定了时间有个端点，有个界限。这就正如黑格尔所说，"他要证明的理论总是已经包含在他据以作出发点的前提里"。恩格斯指出："如果我

们把时间想像为一种从一数起的序列或从某一点延伸出去的线，那末我们就是预先说，时间是有开端的，即我们把我们正好要证明的东西当做前提”(恩格斯:《反杜林》,人民出版社1970年版，第47页)。恩格斯显然肯定了黑格尔对康德的批评。

第四十九节

这一节到第51节是对“上帝”的“理念”的评论。

这一节批评康德把“上帝”看成了“单纯的抽象物”。

康德认为，“理性”在认识“上帝”时，也必然是通过“知性思维”去规定“上帝”、说明“上帝”,可是从知性的观点看来，对于一个对象进行规定或说明，就是对于该对象作出限制，作出否定①，而“单纯的同一性”(从知性的观点看来，“上帝”就是“单纯的同一性”)、一切实在性，是不容许对自己进行限制或否定的②，这样，作为“一切实在的总体”的“上帝”,便只能是无规定性的“单纯的抽象物”即“毫无进一步规定性的”范畴——“存在”。黑格尔认为，知性对“上帝”所下的这个定义是“绝对抽象的”,十分贫乏的，它只说出了“上帝是存在”,而未能对“上帝”作任何更进一步的规定和说明。在黑格尔看来，康德之所以把“上帝”看成是“抽象的同一”,是由于他割裂了无限和有限，使同一性成了脱离存在

之物的抽象概念。黑格尔认为，“理性的理想”或目标正是要把“抽象的同一性”概念和存在之物，把无限和有限有机地统一起来。

注　　释：

① 斯宾诺莎的原话“规定就是否定”见于1674年6月2日致耶勒斯(*J.Jelles*)的信："形状不过是规定〔限制〕，而规定就是否定”。参阅《小逻辑》第91节及同节译者注。并参阅《大逻辑》，商务印书馆1977年版，上卷，第106页译者注：斯宾诺莎于1666年4月在致约翰·胡德的信中说，上帝是包含必然存在的事物，不能被认为是规定了的，只能被认为是无限的。同年6月斯宾诺莎再函胡德进一步解释说：既然“被规定的东西不是指肯定的东西（此语直接译自*A.Wolf*译注的《斯宾诺莎通信集》)，而是指那个被认为是规定的性质之缺少存在”，那么，“一个事物，其定义若是肯定存在，便不能认为是规定了的”。可以看到，斯宾诺莎提出“规定就是否定”的命题，目的是要说明上帝既包含必然存在，则它是没有规定性的。

② 参阅《小逻辑》第48节（第132页第一自然段)。

第五十节

哲学史上关于证明上帝存在的途径，或者说，关于使无限与有限、抽象的同一性概念与存在之物统一起来的途径，有两条：一是从存在之物、有限之物开始过渡到同一性概念，过渡到无限之物；一是从同一性概念、从无限之物开始推论到存在之物、有限之物。康德在驳斥旧形而上学关于上帝存在的证明时，是采取形而上学地割裂无限与有限，割裂抽象的同一

性概念与存在之物的方法，既否认从后者可以转化到前者，也否认从前者可以转化到后者。

旧形而上学中“宇宙论的证明”和“自然神学的证明”属于第一条途径。“宇宙论的证明”认为，从无限多样性的有限事物或偶然事实的聚集体，可以推论到整个无所不包的存在是一个总的思维，一个“普遍的、本身必然的”东西，即上帝。“自然神学的证明”①认为，从无限多样性的有限事物都是有秩序、有目的的，可以推论到整个无所不包的存在是一个总的思维，一个总的目的，一个“按照普遍的目的而自身规定的、能动的”东西，而这也就是上帝。

在康德看来，知觉中个别的有限的事物中，既然没有普遍性、必然性，因此，从经验中有限的、有条件的事物就推论不到非经验中无限的、无条件的事物，也就是说，从经验世界不可能“一跃而升到上帝的观念”。所以“宇宙论的证明”和“自然神学的证明”在康德看来，都是非法的。

黑格尔指出，康德批评“宇宙论的证明”和“自然神学的证明”的出发点是休谟的观点：即感觉经验中根本没有普遍性、必然性。“所以思想要想从经验的世界观念一跃而升到上帝的观念，显然是违反休谟的观点的……。照休谟的观点，不容许对知觉加以思维，换言之，不容许从知觉中去细绎出普遍性与必然性。”

针对康德和休谟的这种观点，黑格尔进一步指出：只有禽兽才仅仅对世界作"感性的动物式的考察"，而不作"思维着的考察"；人是有思想的，思想的特点就在于"超出感官世界"，"由有限提高到无限"，"打破感官事物的锁链而进到超感官界的飞跃"。如果没有这种"提高"和"飞跃"，那就是没有思想。正因为人有思想，能"由有限提高到无限"，人才有可能从经验世界过渡或提高到上帝；禽兽没有思想，"禽兽便没有这种过渡"，"因此它们也就没有宗教"。

黑格尔在这里虽然是说的宗教上帝，但他实际上提出了从感性认识到理性认识的"飞跃"，这在哲学史上是一个很重大的进步③。

"对于思维的这种提高作用的批判"，黑格尔还提醒我们要注意两点：

第一点是从形式方面来说。黑格尔认为，从感官经验到思维的提高，并不像那些"仅作三段论式的推论的思想家"即仅仅会作形式逻辑的形式推论的思想家所认为的那样，是从"偶然事变的聚集体"（"宇宙论证明"的出发点）或"种种目的和有目的性的诸多相互关系的聚集体"（"自然神学证明"的出发点）出发，形式地、不加改变地推论到另一存在；这种形式推论的出发点与其结论之间的关系是"肯定的"关系，而不是对有限之物加以改变和否定的关系。这种推论是"知性形式"（*Verstandesform*）的

推论，貌似严格，实际上却犯了重大的错误。

和这种观点相反，黑格尔认为，从感官经验到思维的提高过程，实即改变其经验的形式，将经验材料加以改造制作，使其转化成为与经验中个别之物相反的东西——共相。这样来看待从感官经验到思维的提高过程，则出发点与结论的关系可以说是一种“否定的”关系，这种提高过程可以说是“一个否定的活动”。

“宇宙论的证明”和“自然神学的证明”未能将这种提高过程所包含的“否定的活动”“显著地表达或者突出出来”，所以它们“只是对于精神由世界提高到上帝的过程之一种不完善的表达和描述”。其所以说这两种证明未能将“否定的活动”明显地表达出来，就是因为当它们从有限的“偶然事变的聚集体”推论到上帝时，没有明显地说出：有限的事物虽然存在，但只是假象、空无；虽然是达到上帝的“中介”④、桥梁，但这种“中介”也是应该被扬弃、被否定的东西。

“直接知识”说的代表耶柯比反对旧形而上学关于上帝存在的“宇宙论证明”和“自然神学证明”，就是因为他看到了这两种证明都是“知性的证明”，即都把出发点和结论之间的关系看成是“肯定的”关系，都把无限的上帝看成是以有限之物为“中介”和“根据”⑤。耶柯比对旧形而上学“反思式的知性”的攻击、批评，是“恰当”的，但他站在神秘主义的立场攻击整

个思想，这就“陷于错误了”：他不懂得思想的本质（“思辨的思维”或“理性的思想”）有能力扬弃“中介过程”——扬弃间接性的、推论式的、多样性的知识而达到统一，他竟以为要摆脱思想，单靠神秘的直觉或他所谓“直接知识”，就可以把握无限的上帝，把握“绝对”。

一般人把斯宾诺莎的学说误解为泛神论和无神论而加以攻击⑥，其实，他们就是忽略了斯宾诺莎关于思想中否定环节的重视。黑格尔认为，斯宾诺莎的“实体”虽然还不是“绝对精神”——还没有达到“绝对精神”的高度，而只是“绝对精神”发展的一个不太高的阶段⑦，但他也没有像一般人所认为的那样，把上帝降低到“与自然及有限世界相混”，把有限世界看成“具有真正的现实性和肯定的实在性”——看成具有真实性。如果真是那样，则上帝就被斯宾诺莎“贬低成为”一个有限存在的复合体了。可是事实上，斯宾诺莎并没有把上帝说成是与有限世界合一，他只是说上帝（“实体”）为思想与形体（广延）的合一。即使根据这种合一，他也没有把有限世界看成是真实的，没有得出无神论的结论。相反，他倒是认为只有神是真实的，而有限世界则是不真实的，是假象，因此，他的学说实可称为“无世界论”⑧。“无世界论”说明斯宾诺莎重视思想的“否定的活动”，重视思想对有限事物的扬弃作用。

关于认斯宾诺莎学说为泛神论的问题，可参阅《小逻辑》第315页和《哲学史讲演录》第4卷，第101页，以及《精神哲学》第573节⑧。

第二点是就内容来说。像旧形而上学那样把思想仅只提高到认无限的上帝为世界的“实体”、“必然本质”或“目的因”等，那还是很不够的，那并“不适合于表达”“上帝的性质”。黑格尔认为应该把上帝理解为“绝对精神”，而“实体”、“必然本质”、“目的因”等规定只是“绝对精神”（“上帝的理念”）中“所包含的必然环节”，但也只是“初步的”、“低级的”环节，即使是“目的性”这样的规定，虽属较高的范围，也“不足以表达上帝这一理念的真实性质”。“上帝不仅是生命，他主要是精神。”上帝是多样性的统一，是无限的整体，其内容无比丰富，惟有精神才能表达上帝的本性。

注　　释：

①　参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注：“这里的‘自然神学’一词所取的意义比第73页（相当于《小逻辑》商务印书馆1980年第2版，第106页——引者）的同一词较为狭窄，那里的‘自然神学’等于是一般的理性神学。这里是指的‘物理神学’——从自然的目的性中得出的论证。”一般的理性神学是一般地“研究上帝的概念或上帝存在的可能性，上帝存在的证明和上帝的特性”（《小逻辑》，第106页），狭义的自然神学只是上帝存在的几种证明中的一种。

②　参阅《小逻辑》第38页。

③　《小逻辑》第42节附释一（第122页）在谈到康德的“自我意识的先验统一”时说：“自我俨如一洪炉，一烈火，吞并销熔一切散漫杂多

的感官材料，把它们归结为统一体。这就是康德所谓纯粹的统觉”。这段话表明康德也看到了思想对感性知识的改造制作的能动作用。但这里必须注意的是，康德认为“吞并销熔”感官材料的普遍性、必然性不在感官材料之中，而是主观自生的。黑格尔不同于康德，他认为普遍性、必然性即在感官材料之中，是“感性材料的内在实质”(《小逻辑》，第137页)，从感性认识到理性认识的“飞跃”，就是把这种“内在实质”“揭示出来”（同上），就是从知觉中、从感性材料中“抽绎出”（*herauszuheben*）、概括出普遍性、必然性，而不是像康德那样把主观自生的普遍性、必然性从外面强加给感性材料。这就是黑格尔所谓“飞跃”的重大意义和进步之所在。

④ “中介”（*Vermittlung*）有间接、凭借、工具、手段或中间过程、展开过程等等含意。参阅《小逻辑》，三联书店1957年版，第148—149页译者注。

并参阅黑格尔的《精神现象学》上卷，第12—13页：“真理是全体。但全体只是通过自身发展而达于完满的那种本质。……开端、原则或绝对，最初直接说出来时只是个共相。当我说‘一切动物’时，这句话并不能就算是一部动物学，那么同样，我们都很明白，上帝、绝对、永恒等字也并不说出其中所含的东西，事实上这样的字只是把直观当作直接性的东西表述出来。比这样的字更多些的东西，即使仅只变为一句话，其中也包含着一个向他物的转化（这个转化而成的他物还必须重新被吸收回来），或一个中介。……中介不是别的，只是运动着的自身同一，换句话说，它是自身反映，自为存在着的自我的环节，纯粹的否定性，或就其纯粹的抽象而言，它是单纯的形成过程。……因此，如果中介或反映不被理解为绝对的积极环节而被排除于绝对真理之外，那就是对理性的一种误解。正是这种反映，使真理成为发展出来的结果，而同时却又将结果与其形成过程之间的对立予以扬弃”。可以看到，这里的“中介过程”就是指达到真理或结论的发展过程，亦即对开端或直接物的否定性过程。参阅拙著《黑格尔〈精神现象学〉述评》，第14—15页。

⑤ 耶柯比《关于斯宾诺莎学说的书信》（《论战集》，第178页）指出：“每一种证明的方法都会导致宿命论”。黑格尔在引证了耶柯比的

这句话之后解释道："因为这就会认为上帝是一个派生的东西，是以某种东西为根据的东西；理解一个东西即是指出它的依赖性。我们指出某种东西的原因，这东西复有一个有限的结果；一般的间接的知识就是这样。他断言，整个讲来，认识只能认识那有限的东西。"（《哲学史讲演录》第4卷，第244页）耶柯比认为，"宇宙论的证明"和"自然神学的证明"方法都是以有限的、有条件的事物为根据，从它们的因果系列上去寻求无限的、无条件的上帝，其结果必然导致宿命论，必然把上帝看成是从有限的、有条件的事物中派生出来的东西。

⑥ 参阅耶柯比《关于斯宾诺莎学说的书信》（《论战集》第173页）：耶柯比认为，"斯宾诺莎主义是无神论"。

⑦ 参阅《小逻辑》，第313—314页。

⑧ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第113页："思维和广延只不过是这个唯一实体上的两种属性。根据思维与存在本来同一这一点，有人打算立刻引导出无神论来；既然精神性的东西与有形体的东西没有分别，神就被贬低为自然了。但是斯宾诺莎根本没有说神与自然同一，而是说思维与自然同一。而神正是思维与存在的统一；神是统一本身，并不是两者之一。在这个统一中，思维的主观性的局限性和自然性的局限性都消失了；只有神存在，一切世间的东西都没有真理性。因此我们可以把他的学说体系称为无世界论，这样更合适一些。"

当然，黑格尔也承认斯宾诺莎并没有把神与世界、自然、有限事物分开，就这一点而论，黑格尔认为，说斯宾诺莎主义是无神论，也是可以的，因为正是由于他没有把神与世界、自然、有限事物分开，他才未能把神理解为精神。但是，"如果有人仅仅因为斯宾诺莎主义不把神与世界分开，就愿意把它称为无神论，那是很愚蠢的，……斯宾诺莎主义是与通常意义下的无神论相去甚远的"（《哲学史讲演录》第4卷，第129—130页）。并参阅《小逻辑》，第314—315页。

⑨ 《小逻辑》第315页："如果照通常的看法，泛神论是认有限事物的本身或有限事物的复合为上帝的学说，那么我们也不能不说斯宾诺莎的哲学逃脱了泛神论的攻击。因为照斯宾诺莎看来，有限的事物或世界一般是完全没有真理的。反之，正因为他持无世界论，所以他的哲学才确实是泛神论。"

《哲学史讲演录》第4卷，第101页："斯宾诺莎的体系是提高到思想中的绝对泛神论和一神论。"

《精神哲学》(《黑格尔全集》第10卷，第468页)："前面已经指出过(第50节)，它们(指伊利亚派和斯宾诺莎主义者——引者)远没有把上帝和世界同一起来，远没有使上帝成为有限之物，所以在这些体系中，这种'每一事物'并没有真理，我们毋宁应该称它们为'一神论'，或者为了联系到一般关于世界的观念，叫做无世界论。"

第五十一节

使无限与有限、抽象的同一性概念与存在之物，一句话，使思维与存在统一起来(亦即关于无限的上帝存在的证明)的第二条途径是"本体论的证明"。"本体论的证明"和第一条途径相反，它是从无限推论到有限，从抽象的同一性概念推论到非抽象的规定即存在。也就是说，从上帝的**概念**推论到上帝的**存在**①。

第一条途径是从有限的存在即"个体化的存在"推论到无限的存在即"普遍性的存在"("宇宙论的证明"和"自然神学的证明"皆如此)，前提与结论双方都是存在②，二者的对立只在于一个是个体，一个是普遍。至于第二条途径则是从思维推论到存在，"在这里出现的对立，便是**思维**与**存在**的对立"。

康德反对"本体论的证明"时所采取的观点也是形而上学的"知性"的观点，即把普遍概念和经验中

有限的、特定的事物分裂开来，认为从普遍概念中推论不出特定的事物，从思维中推论不出存在。

康德对“本体论证明”的反驳是：概念是思维的对象，而概念所指的对象之存在与否，则是经验的对象，两者不容混淆。例如我有一百元钱的概念，并不等于我的口袋里实际上存在着一百元钱。

黑格尔反驳康德说：把一百元钱这样的有限之物冠以“概念”的高尚名称（黑格尔认为“概念”是真理，是事物的本质和核心），这已经“难免贻用语粗野之讥”；就“姑且不说”这一点，单从思维与存在的关系的角度来说吧：口袋里的一百元现款不同于一百元钱的思想，这点粗浅的知识，谁也不会不知道。但须知，上帝这个对象与一百元钱的对象“根本不同类”。一百元钱是有限事物，有限事物的唯一特征就在于，它是“时空中的特定存在”，它和它的概念总是有差异的（例如实际存在着的某一所房子总不完全符合房子的概念，某一艺术品总不完全符合艺术品的概念），而上帝则是无限之物，是真理、是思维与存在的统一，因此，上帝的概念必然包含上帝的存在③。

其实，仅仅说上帝是存在的，这只是对上帝下了一个形式的定义，——它只说出了概念本身的性质，而未说出概念的内容：概念，即使就其最抽象的意义而言，它也包含有存在，因为概念至少是扬弃了间接性、多样性而从间接性、多样性中抽取出来的，从而

是"直接的自身联系"④，而抽象的、无规定性的存在也只不过是这种"自身联系"而已（有规定的、具体的存在则不是这种"直接的自身联系"）。上帝是"精神的最深处"，是一个具有无限丰富内容的具体概念，当然更不会连象纯粹的存在这样最贫乏、最抽象、最无足重轻的规定都不包含在其中。所以康德关于一百元现款与一百元钱的概念的那种粗浅的说法，是取消不了人们从上帝的思想推论到上帝存在的信心的⑤。近来耶柯比的"直接知识"说或"信仰"说正是要反对康德割裂思维与存在的不可知论，而主张恢复二者绝对不可分的观点。

注　　释：

① "本体论的证明"是由中世纪经院哲学家唯实论者安瑟尔谟（*Anselmus*，1033—1109）在他的著作《论道篇》中明确提出来的。他说：人在思想中都有一个至高无上的、最完善的观念，而这样的观念不可能仅仅在理智中、仅仅被认为是一个被思想的东西，而不存在于实在中，否则，此观念就不是至高无上的、最完善的；此观念既是至高无上的、最完善的，因此，它必然存在。此观念就是上帝。这就是安瑟尔谟所谓上帝的观念的"最完善性"蕴涵着上帝存在的思想（以后，笛卡尔又从因果关系的角度阐述和运用了"本体论的证明"）。并参阅《小逻辑》，第374—376页。

② 参阅《小逻辑》，第136页："这样，出发点与所要达到的终结点的关系（指"宇宙论的证明"和"自然神学的证明"的前提与结论的关系——引者），将被看成只是肯定的，即是由一个存在而且保持存在之物推论到另一物，而此物亦一样地存在。"

③ 参阅《哲学史讲演录》第3卷，第293页："对于安瑟尔谟的形式的逻辑的论证，康德曾加以攻击和驳斥，此后整个世界都同声附和

康德的驳斥，康德的理由在于认为安瑟尔谟的论证首先假定了存在与思维的统一是最完善的东西。"又同书第294—295页："那时已经有一个叫做高尼罗的僧侣，写了一本书'替无知者说话'，来反对安瑟尔谟的这个证明。安瑟尔谟本人也针锋相对地著了'对无知者的答辩'一书。这个僧侣批评安瑟尔谟的证明，他所提出的理由与现时康德所持的理由是相同的，即认存在与思维是有区别的：有了思想时，还完全没有设定它是存在的。(高尼罗的理由是：从被思想方面来看，人心中上帝的存在同人心中任何其他东西的存在是一样的；按照安瑟尔谟的证明方法，则一个最完美的岛屿的存在也是可以证明的。——引者)……但是这里所说的并不是指这种意义的观念，而是指纯粹思维而言；而且说思维和存在是有区别的，这也毫无新奇之处，——这在安瑟尔谟本人也同样很懂得的。——上帝是无限者，正如肉体与灵魂，存在与思想是永远结合着的；这是对于上帝的思辨的、真正的定义。那些遭受了康德以及现时很流行的追随着他的一些议论的批评的安瑟尔谟的那个证明，只是缺乏思维与存在在无限者中统一这个见解而已。"

④ "直接的自身联系"(*unmittelbare Beziehung auf sich selbst*)——与"纯粹的自身联系"同义。参阅《小逻辑》第71页译者按。

⑤ 黑格尔对"本体论的证明"基本上采取肯定的态度，认为它比"宇宙论的证明"和"自然神学的证明"要优越。《哲学史讲演录》第3卷，第295页在为安瑟尔谟的思维与存在同一的思想作了一些辩护之后接着说："只有思维与存在的统一，才是哲学的起点。其他的关于上帝存在的证明，如由世界的偶然性推论出一个绝对的本质、绝对的存在的那种宇宙论的证明，并没有达到绝对本质的理念是精神这个认识，也没有意识到绝对本质是思想的对象。"不过，黑格尔也批评了安瑟尔谟的证明方式："至高无上的观念不可能仅仅在理智中，按照它的本质，它必然存在。这是完全正确的。只是他没有揭示出主观的理智扬弃其自身以进展到实在的过渡。……关于安瑟尔谟必须注意的，是在他那里有着抽象理智的方式(*die Weise des verstandes*，即知性的方式——引者)和经院哲学的形式推论。〔他的论证的内容是正确的，形式却有缺点，〕……他的证明的缺点在于它是按照形式的逻辑

的方式推论出来的；……必须指出：所谓概念、真正的证明并不是通过抽象理智的方式（*verständiger Weise*，知性的方式——引者）而进展，而是即从思维自身的本性指出单独就思维本身而论，它就会否定它自己，而存在的规定即包含在它里面，或者说，思维自身注定了要过渡到存在。反过来说，同样可以指出，存在自身即包含它自己的辩证法，自己扬弃自己，进而建立自身作为共相、作为思想。——这种真正的内容，存在与思维的统一，才是安瑟尔谟心目中的真实的内容，不过他是用理智的形式（*in Form des Verstandes*，即知性的形式——引者）来表达的。”（《哲学史讲演录》第3卷，第292—294页）

第五十二节

这一节是黑格尔关于康德三个“理念”，亦即关于“理性”的总评。

康德割裂思维与存在，认为“理性”所追求的统一性——三个“理念”处于不可知的彼岸。在这种方式下的思维，即使就“它的最高点”（指“理性”）来说，规定性对于它也是“某种外在的东西”①，换言之，“理性”的“理念”是不能应用范畴去规定的。这种思维虽然老是被康德叫做“理性”，实际上只不过是“彻头彻尾的抽象思维”。康德这种做法的结果，就把“理性”看成了仅仅“提供简单化系统化经验所需的形式统一”的东西，这种统一性从实际内容看，乃是脱离知性知识、脱离一切规定性的、抽象的“纯粹的自我同一性”②。在康德所坚持的这种意义下，“理性”就变成

了规范真理、划分真理范围的规则、标准（*Kanon*），而不是达到真理、认识真理的方法、机关、工具（*Organon*）；就变成了“批判”知识，贬低知识的东西，而不能提供关于无限的“本体”的“理论”。康德批判知识、限定知识，最后就只能使思维、“理性”成为无任何规定性的统一，成为“抽象的同一性”。

黑格尔主张，“理性”之所以能成为无条件的、绝对的，就在于它不像康德所主张的那样与有限的事物相对立，而是以它们为自己本身的内容的，是“自己决定自己”的，而不是为“异己的内容所决定”的。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第286页：“康德所坚持的原则是：从概念里不能挖掘出存在来。由此得出结论，认为理性是具有无限者、无规定者的思想的东西，并且认为理性的理念一般是和规定性分离的，确切点说，是和存在这个规定分离的。”

② 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第286页：在康德那里，“理性本身除了是使知性知识得到方法的系统化的形式统一外，没有别的。他所坚持的乃是纯全抽象的思维、纯粹的自我同一性。据他说，知性只能带给事物以秩序，不过这种秩序并不是自在自为的，而仅仅是主观的。所以理性除了只是它自己的〔纯粹〕同一性、统一性的形式外，什么也没有；而这种形式也只能达到对各式各样的知性规律和知性关系的系统化罢了。知性发现了种、类、规律，理性便加以整理，力求使其得到统一。”

第五十三节

这一节和下一节是对康德的“实践理性”的述

评。

"理论理性"部分是关于"与外界对象相关联"的知识的考察，"实践理性"是关于作为"自我实现"的意志的考察。

康德把"绝对命令"① 当做道德的最高原则：人应该按"绝对命令"办事，应该为义务本身而尽义务，而不夹杂任何企图和欲望，不考虑任何实际效用。人的道德意志（作为意志的思维）是绝对自由的②，人的行为应该如此而不应该如彼，乃是由"绝对命令"决定的，而不是由实际效用决定的。经验、"现象"中的东西是受必然性支配的，但通过经验、"现象"，倒是可以证实、表示人的"实践"是自由的③。和康德的"自由意志"说相反，"决定论"否定本体的"自由原因"，找不到一个统帅行为的自决的原则，其结果必然导致休谟式的怀疑论的决定论。

注　　释：

① 康德《实践理性批判》，第18页："实践的规则永远是理性的一个产物，因为它指示出作为手段的行为，以达到作为目的的效果。但是在不以理性为其意志的唯一动机的那些存在者方面，这个规则，乃是一个命令（*Imperative*），乃是以那个'应当'（*Sollen*）（这个'应当'就表示出强制实行的一种客观力量）为其特征的一条规则，……但是那些命令，或则只就一个效果和达到效果的充足方法方面来决定有理性的存在者（当作能动因看）施展其原因性时所依的条件，或则只是决定意志，不论它能否产生这个效果。前者该是假言（*hypothetische*）命令，并且只是技巧规矩；反之，第二种则会是定言的（*Kategorische*）（"定言命令"即"绝对命令"——引者），并且是

唯一的实践法则。"并参阅梯利著《西方哲学史》下卷，商务印书馆1979年版，第189页。

② 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第288页：在康德看来，"作为一个道德的存在，人是自由的、超出于一切自然规律和现象。……意志是自己决定自己的，一切正义的和道德的行为均建筑在自由上面"。

③ 康德认为，"实践理性"是一种"自由的原因"，它不为自然规律——感性中有限之物的规律所支配，而只为它自己的规律所支配（自由乃是自己决定自己，自己支配自己），然而它的结果是在感性的有限之物中出现的，因此，经验、"现象"中的有限事物是"实践的自由"的"证明"、"证据"。参阅康德《道德的形而上学基础》（《康德哲学原著选读》，第214、220页）："自由必不可看为是无规律的（*gesetzlos*），而只是不受自然律的约束而已。一个自由的原因是按照不变的规律的，可是这些规律是自由所特有的。""说在其因果作用里面，意志完全和感性世界的一切规律隔离，这无疑是一种矛盾。但是如果我们说，在现象后边还有物自身，这些物自身虽然对我们是隐蔽着的，但却是现象的条件，那末矛盾便消逝了；而且还要说，物自身行动的规律自然不同于它们的现象表现所受支配的规律，矛盾才消逝的。"

第五十四节

康德认为"实践理性"自己决定自己时所遵循的规律是形式逻辑的矛盾律①，这就和他的"理论理性"一样陷入抽象同一性的形式主义②。

但康德并不把"善良意志"这个普遍规定看成仅仅是"内在的东西"（*in sich*），仅仅是主观的、不实现于外的东西，他认为"善良意志"必须"发挥在行为上"，必须表现于有限的存在中，必须"有其外在的客观性"。康德的这个思想还是合理的。他关于"实践理

性”的几个“公设”，就是企图解决这个问题的③。

“理论理性”是认识，在认识中，对象是“被给予的”，认识的主体没有“自由自决的能力”，不是独立自主的；反之，在“实践理性”(意志)中，人是自由的，它是自己决定自己的④。这是康德哲学中值得赞许的地方⑤。

和康德哲学相反，当时的“快乐主义”把人的特殊嗜好、愿望、需要等等当做“人生的使命和究竟目的”，“把偶然的特殊的东西提高到意志所须追求实现的原则”，这就“为一切情欲和任性大开方便之门”，这样的意志实际上是不自由的、不自主的；而康德的“实践理性”按照普遍规律行事，那才是自主自决的，真正自由的⑥。可惜的是，康德的“实践理性”陷入形式主义而未涉及真实的内容⑦。

注　　释：

① 康德《道德的形而上学基础》(《康德哲学原著选读》，第196页)："在一切情况之下，我必须这样行动，让我同时能够决意使我的准则成为一条普遍的规律。……例如，为环境所迫，我可不可以订下诺言而不打算履行呢？问题不是虚伪许诺是否精明，而是道德上对不对。使我能够迅速而果断地回答这个问题，我最好是问自己，我是不是满意让我虚伪地许诺来免我受一时的困惑这条准则有普遍规律的效力，应用到他人如同应用到我自己一样。那末我立刻看到，虽然我能立意说谎，但我却不能愿意说谎成为一条普遍的规律。如果说谎是普遍的话，严格地说来，就不会有许诺了。我可以说我打算在将来某时作某事，但是没有人会相信我的话，即使他当时相信我的许诺，可是后来他是会照样来对待我的。这样我的准则就变为自败立场的，只要把它当作为一条普遍的规律。"康德这段话的意思就是说，把说谎这条

行为的准则当做普遍规律，就是自相矛盾；按照普遍规律行事就是要不违反形式逻辑的矛盾律。参阅《哲学史讲演录》第4卷，第290—291页："但什么是这个道德律的内容呢？这里我所看见的又是空无内容。因为所谓道德律除了只是同一性、自我一致性、普遍性之外不是任何别的东西。……这种普遍原则、这种自身不矛盾性乃是一种空的东西，……因此这个规定乃只是抽象的同一性。这样，康德对于义务的定义……除了同一性、自身不矛盾的形式外（而这种形式乃是抽象理智的法则），什么东西也没有。保卫祖国、为他人谋幸福之所以是义务，并不是由于它们的内容，而只是因为那是义务。"又黑格尔《法哲学原理》，第138页："但是，如果应该为义务而不是为某种内容而尽义务，这是形式的同一，正是这种形式的同一排斥一切内容和规定。……至于他认为不该有什么矛盾，这一标准不会有什么结果，因为什么东西都没有的地方，也就不会有矛盾。"

② 参阅《小逻辑》，第52节。又《哲学史讲演录》第4卷，第290页："理论理性的最后的顶点为抽象的同一性。它只能提供抽象条理的规则和准则。只有实践理性才是有立法作用的，才是具体的。……不过进一步便可看见，这种自由首先是空的，它是一切别的东西的否定；没有约束力，自我没有承受一切别的东西的义务。所以它是不确定的；它是意志和它自身的同一性，即意志在它自身中。"

③ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第291—294页。

④ 参阅同上书，第288页："在实践理性这一方面，自我意识本身就是本质，而理论理性却有一个〔外在的〕对方。"

⑤ 参阅同上书，第289—290页："把定律、自在存在认作自我意识的本质，并把它引回到自我意识，这乃是康德哲学中一个大的高度重要的特色。……但是对于意志说来，除了由它自身创造出来的、它自己的自由外，没有别的目的。这个原则的建立乃是一个很大的进步，即认自由为人所赖以旋转的枢纽，并认自由为最后的顶点，再也不能强加任何东西在它上面。所以人不能承认任何违反他的自由的东西，他不能承认任何权威。康德哲学曾经由于下列这一方面而获得广泛的传播和接受，即认为人在他自身中即可发现一个纯全固定的、不可动摇的东西、一个坚实的重点，因此只要人的自由没有受到尊重，他

就不承担任何义务。”

⑥ 参阅同上书，第289页：“康德说，从嗜欲得来的那些规定，对意志说来乃是不自主的原则，……因为它是从某种别的东西得到它的规定的。但当意志自己决定自己时，它便是自由的。……经验的意志是不自主的，它是为欲望、冲动所决定的。它属于我们的本性，不属于自由的范围。”

⑦ 参看注①

第五十五节

这一节到第59节是关于康德的“判断力批判”的评述。

黑格尔批判康德的“理论理性”和“实践理性”的关键在于指出他割裂思维和存在、有限和无限，没有把二者辩证地结合起来。

康德的“判断力”是联结“理论理性”(知识的领域)和“实践理性”(意志的领域),联结有限和无限、思维和存在的桥梁，它属于情感的领域。

判断力有两种：一种是“规定的判断力”,一种是“反思的判断力”。他在《判断力批判》中所讲的“判断力”不是指“规定的判断力”(那是理解力所用的逻辑判断),而只是指“反思的判断力”①。

康德认为“反思的判断力”是一种“直观的理智”。“直观的理智”不像“知性”的观点那样把特殊的东西与普遍的东西分裂成为彼此外在的东西，而是

把特殊的东西看成是“普遍本身所规定的”，看成是隶属于超感性的普遍目的之下而为它所决定的。“审美判断”中的艺术品和“审目的判断”中的有机自然物就是“这种普遍和特殊的结合”。黑格尔认为，康德《判断力批判》希望把普遍与特殊结合起来的这种企图，提示了我们：“理念”的真性质在于它是“具体的共相”（“具体的普遍”），是与特殊性相结合、相统一的普遍，而不是“抽象共相”。就此而论，“康德哲学才算达到了思辨的高度”②。席勒等人曾经把艺术美的理念看成是思想与感觉表象的“具体统一”，其目的也是想摆脱知性的抽象概念③；另外有些人则认为生命的直观和意识是具体统一。康德所讲的必然与自由目的谐和，既不限于艺术品，也不限于生命个体，他所发挥的理念，其内容是极其广阔的。只是由于他没有把思维与存在、有限与无限的统一看成是一个漫长曲折、艰苦复杂的矛盾发展过程，从而简单地轻易地认“物自体”（“本体”、“理念”）为不可知，这样，他就把最高统一体放到了“应当”的领域，而未能使概念与实在真正统一起来，“未能注意最后的目的的真正实现。”所以康德关于“感官”和“直观”可以在艺术美和有机个体中看到目的、理想的实现，看到自由与必然、无限与有限、普遍与特殊相联结的观点，只能说是“最适宜于引导人的意识去把握并思考那具体的理念”，而他的这一观点本身则并没有达到真正的具体真

理，并没有真正使二者有机地统一起来。

注　　释：

① 康德《判断力批判》第16—17页："判断力一般是把特殊包涵在普遍之下来思维的机能。如果那普遍的（法则、原理、规律）给定了，那么把特殊的归纳在它的下面的判断力就是规定着的……。但是，假使给定的只是特殊的并要为了它而去寻找那普遍的，那么这判断就是反省着的了（即反思的——引者）。""规定的判断力"使特殊的东西从属于知性所提供的先天的普遍性范畴，这是《纯粹理性批判》中所讲的判断力。"反思的判断力"把目的看成是普遍的东西，把特殊的东西看成是适应目的的；感性中特殊的东西被统摄在超感性的普遍性目的之下，两者统一在一起。所以"反思的判断力"的原则既是合乎必然的，又是合乎自由的，它是知识领域和意志领域的桥梁。

"反思的判断"分为"审美判断"与"审目的判断"："审美判断"是从情感上感觉到事物形式符合我们的认识功能，是"主观的符合目的性"；"审目的判断"是从概念上认识到事物形式符合它们自己的目的，是"客观的目的"。前者使人得到美感，后者使人得到完善感，两者都使人对于对象兴起一种愉快的感觉。而情感（快感或不快感）既略带认识的性质，又略带意志的性质，所以可以把两个领域沟通起来。

② 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第294页："《判断力批判》。还剩下康德哲学中的第三方面，在这里也提出了对于具体的要求，在这里统一性的理念已不是一个彼岸，而是被设定为一个当前的东西，——这是判断力的理念。它的对象一方面为美，一方面为有机的生命"。

③ 参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注："席勒：《人的美育通信》（1795）第18号信：'通过美，感性的人被引导到形式和思想；通过美，理智的人回复到质料和感性世界。美把两个彼此对立的状态结合起来。'"

第五十六节

以下分别论述“审美判断”和“审目的判断”，这一节专门谈“审美判断”。

“理论理性”和“实践理性”的学说所讲的普遍与特殊的关系是彼此外在的，而《判断力批判》中所提出的关系则是一种新关系，是超感性的普遍性目的和适应于这种目的的感性特殊物的关系。只可惜康德没有同时深刻见到普遍与特殊的统一是“真正关系”，是“真理本身”，这是康德哲学的缺点之一；他只是承认艺术典型（“审美意象”）中普遍与特殊相统一的关系①，这种统一的关系只存在于感性的有限事物之中，而且只有美的感性经验才能体验到。这种经验一方面出于创造所凭的天才，一方面出于欣赏所凭的审美趣味②。

康德承认美感虽是一种感性经验，却有理性基础；承认艺术典型为理性观念的感性形象，为普遍在个别中的显现，这种观点包含黑格尔关于“美是理念的感性显现”说的萌芽。

注　　释：

① 康德在“审美判断力的分析”部分中又区分了“美的分析”和“崇高的分析”，两者都提到了典型问题：前者从审美趣味方面论典型问题，后者从艺术创造方面谈典型问题。“美的分析”部分的基本倾向是形式主义的（其中也有主要涉及内容的专节），“崇高的分析”部分特别

强调崇高感的道德性质和理性基础，克服了“美的分析”中的形式主义。“崇高的分析”专门讨论了“审美的意象”问题。“我所了解的审美观念（又可译作“审美的意象”——引者）就是想象力里的那一表象，它生起许多思想而没有任何一特定的思想，即一个概念能和它相切合，因此没有言语能够完全企及它，把它表达出来。人们容易看到，它是理性的观念的一个对立物（*Pendant*），理性的观念是与它相反，是一概念”（康德《判断力批判》，第160页）。康德的“审美的意象”就是艺术典型，亦即“美的分析”中所说的“美的理想”，它是“理性观念”的最完满的感性形象的显现：就其为感性形象而言，它是特殊的；就其显现出“理性观念”而言，它有普遍性，因此，“审美的意象”是普遍与特殊的统一。

② 参阅康德《判断力批判》，第48节：“为着评判美的对象（单就它们是美的对象来说），所需要的是审美趣味；但是为着美的艺术本身，即为着创造这类对象，所需要的是天才”（译文抄自朱光潜：“康德的美学思想”，载《哲学研究》1962年第3期）。天才是“表达审美意象的功能”，亦即“创造美的理念的能力”；审美趣味就是鉴赏力，就是能敏感到“自由的直观”和“适度的知性”之间的谐和一致。天才与审美趣味两者都是对普遍与特殊的统一的“感性经验”。

第五十七节

这一节和以下两节主要是论述“审目的判断”。目的在康德那里是一种起决定作用的普遍物。“审目的判断”所讲的目的，不是指“外在目的”或“有限目的”，而是指“内在目的”。“外在目的”是指某种东西的目的在他物之中，例如下雪可以保护种子免于霜冻。“审目的判断”中的“内在目的”是指有机体以自己的本质为目的，这种目的不在自身之外而即在有机

体自身之中，如果有机体的结构形式符合其本质，它就是完善的而不是畸形的，就是显示了“客观目的”，这里，目的成了推动有机体正常成长的内在动力，是规定有机体按其本质发展的决定性因素①。从目的的这种意义来看，有机体本身就是目的，同时也是达到自身目的的手段，也可以说，有机体的一切环节彼此互为目的，互为手段②。黑格尔对康德提出的“内在目的”说，在一定程度上持肯定的态度。

注　　释：

① 关于“内在目的”与“外在目的”的区别，参阅《小逻辑》第388—389、390—391页和《哲学史讲演录》第4卷，第299—300页。

② 康德所谓互为目的、互为手段的意思就是说，有机体的各部分之间彼此是必不可缺少的，是互相依赖的，是有机的联系在一起的。参阅康德《判断力批判》（《康德哲学原著选读》，第310、309页）：“自然的一个有组织的产物（即有机物——引者）乃是其中各部分都是互为目的与手段的产物”。“在一个自然产物里面，不但每一部分是由于其他部分而存在，而且是设想为为着其他部分并为着整体而存在着的，就是说，作为一个工具或机件而存在着；而且不但这样，它的各部分都是互相产生的机关，而这绝不是人为的工具的情况。只有一个这样的产物才称为一个自然的目的，而它得到这个名称，正因为它是一个有组织的而且是自然产生的物。”

第五十八节

按照康德关于有机物各部分互为手段、互为目的（亦即互相依存）的基本思想，则割裂目的与手段、主观与客观的“知性”观点，应该说是被扬弃了、克

服了。可是康德哲学经常是自相矛盾的，它又认为普遍性目的与特殊的东西的结合、统一，在对象本身中是不可能做到的，他认为只是我们主观的“反思判断力”把二者“判断”成好像是一致的。这样，目的这个概念就成了“理性”的一条主观的限制性的原理①。这就意味着普遍与特殊、无限与有限、机械的必然性与自由的目的性在康德那里仍未有机地结合起来，实际上还是分割开来的两个领域。

不过，无论如何，康德在得到“理性只能认识现象的结论之后”，能教我们从“内在目的”的角度去看待有机物（尽管他的“内在目的”论终究像刚才所说的，和知性范畴的应用一样是“主观的思想方式”②），认为单纯依照质量，因果等先天范畴认识自然是不够的，这就有助于克服机械论，深刻认识到自然物的有机统一性。只可惜康德没有把“内在目的”这一原则“坚持加以科学的应用和发挥”，如果他能做到这一点，他就可以提供一种观察自然的“思辨思维”的方式了。

注　　释：

① 康德《判断力批判》（《康德哲学原著选读》，第317页）：“特殊作为特殊来说，对于普遍是有某种偶然性的；然而理性在把自然的特殊的规律归结为统一性时，是要求和规律相符合的。在偶然的东西之情况下，和规律相符合称为意图（目的性——引者），而从这样的一种普遍，特殊的规律（就其含有偶然的成分来说）是不能在验前得出的。因之自然的产物是有意图（目的性——引者）的这个概念，固然对我

们的判断力来说是必需的，总不能使我们能确定对象本身的。它是理性的一条主观的或者说限制性的原理，虽然对于人类的判断力，它是具有好象它是一条客观的或者说组织性原理一样的有效性的。"并参阅《哲学史讲演录》第4卷，第302—303页。又《精神哲学》第415节(《黑格尔全集》第10卷，第259页)："诚然在反思判断力的概念中，康德接触到精神的理念、主观——客观性、直觉的理智等等，甚至接触到自然的理念，但是，这个理念又被贬抑成了一种现象，亦即贬抑成了一种主观的准则（§58）"。

② 所谓"两个同等主观的思想方式"是指应用知性的先天范畴的方式和目的论的方式，也可以说是指"规定的判断力"和"反思的判断力"。参阅康德《判断力批判》(《康德哲学原著选读》第312—313页)："处理自然作为一切感性对象的总体时，理性可站在知性对自然所规定的验前（即先天——引者）规律之立场上，或者是站在经验逐步扩张而随之可以不断增加的规律之立场上。在应用前一种规律，即物理自然的普遍规律时，判断力不需要有什么反思的特别原理；因为知性已给了它一条客观的原理，因之它只是决定性的（即规定的——引者）。但是要从经验学来的特殊规律是这么杂多而各种各样，结果便是，判断力如果是要有条理地来进行对自然现象的研究，就必须在这里提供它自己的原理。没有这样指导的线索，便毫无指望我们的经验知识能形成一个彻底联系而有条理的系统，而且把经验所得的规律成为统一的。可是在这样一种的偶然的统一性里面，判断力进行反思时，尽可从那些原理的随便那一条出发。它可以直率地应用知性的验前规律，也可以从特别的原理出发，这原理是理性碰见特殊的经验时，用来企图对于物质自然作出判断而形成其规律的。于是这两个准则就像互相排斥的，而引起一种辩证，使判断力在应用反思的原理时发生错误。"

第五十九节

《判断力批判》并不简单地以"审目的判断"而

结束，因为在康德看来，依据"内在目的"的原则而不对此原则"加以限制"，则"最后目的"、"绝对目的"(即"善")，就会通过上帝而实现于世界之中。上帝是"善"与"世界"之上的第三者。在上帝中，普遍与个体、主观与客观的对立都融解了，它们各自的独立性和真实性都丧失了，只有上帝才是最真实的统一性整体。这样，《实践理性批判》中所"设定"的上帝，《判断力批判》又把它作为实现最高目的("善")的力量而被"设定"起来了①。

注　　释：

① 康德《判断力批判》(默尔狄慈——*James Creed Meredith*——英译本，牛津1952年版，第2部分第114—115，126页："物理目的论能为理论的反思判断提供充分的证明使我们承认存在着一个理智的世界原因。但是在我们自身中，更多地在赋有自由因果性的理性存在这个一般概念中，我们却可以发现道德目的论。""上帝作为世界的一个道德的创造者，其观念的客观实在性，是不能仅仅靠物理的目的来证实的"。并参阅《哲学史讲演录》第4卷，第303页："普遍的善、普遍的终极目的作为世界的终极目的只能通过一个第三者才能达到。而这个统治世界的力量，这个以世界中之善为其终极目的的力量就是上帝。〔于是《判断力批判》也以设定上帝的存在而结束。〕所以实践理性中所设定的上帝，〔在《判断力批判》中〕也必须信仰。"

第六十节

这一节从《判断力批判》中所"设定"的上帝没有达到真正的主客观统一，谈到康德哲学的二元论缺

点，是对康德哲学的一个概括性的评论。

尽管上帝在《判断力批判》中又作为实现“最后目的”（“善”）的力量而被“设定”出来，但在康德那里，上帝始终没有像黑格尔的“绝对精神”那样，被看成为真正不脱离有限事物的主体与客体、有限与无限、思维与存在的统一体。康德所说的“善”始终只是主观的，只是“我们的实践理性所规定的道德律”。上节提到，《判断力批判》已把上帝“设定”为普遍与个体、主观与客观的统一；实际上，这种统一的意义仅限于表示有限事物符合我们的道德目的而已；对于统一的意义只作这种了解，当然是很狭隘的。而且即使按照这种狭隘的了解，那“最后目的”（“善”）也正如《实践理性批判》中所讲的为义务而尽义务的观念一样是没有内容的、形式主义的抽象概念。尤有进者，《判断力批判》中所讲的和谐、统一或符合，又重新陷于《实践理性批判》中主观与客观的对立，这种和谐、统一或符合并“没有符合那个理念的客观性”。尽管康德把实现这种统一的时间推迟到将来①，但第一，时间是感性的条件，不可能解除矛盾；第二，“知性”把时间看成是一种“无穷进展”，而“无穷进展”是一种“坏的无限”，是矛盾的无穷重复。

康德哲学是一种二元论。二元论企图把两个独立自在、不可能联合的东西硬要拼凑在一起。它一方面说那由两方面联合起来的东西是真实的（这当然是对

的），一方面却又说这联合物中的两个环节只有在彼此分离和对立中才是真实的（这是形而上学的观点）。其实，二元论的这种“反复往返”倒是恰好表明对立面中的任何一方单独地、孤立地来看，都是不真实的。二元论的缺陷是由于它没有能将对立面有机地、辩证地结合在一起。

康德一方面承认“知性”只能认识现象，一方面却又说“认识至此止步”，说“这就是人类知识之自然的绝对限度”，这实在是一个很大的矛盾：因为意识到有限度，实际上就是超出了限度；说认识有限度或认识只限于现象，那就表示超出了现象的界限，“有了一个普遍的理念，一个全体或完整的理念在前面与它相比较”，有了一个本体界和现象界“相比较”，而这也就意谓着认识不限于现象，意谓着无限的整体被我们认识了，“已经在我们意识里面”了。

此外，康德认识论中的知性范畴，对“一般认识的方法”来说，也是不相干的；因为（正如附释一所说）他认为知性范畴之所以是有限的、片面的、抽象的，是因为它们是主观的，不能应用于“物自体”，是因为那是我们主观方面在思维。然而在黑格尔看来，知性范畴的有限性、片面性、抽象性在于知性范畴本身②；康德不了解，把各个范畴彼此割裂开来，就都不真实，只有不停留于现象的领域而从“一个较高的领域”即从本质上看待范畴，从本质与现象、“知性”

与“理性”的“必然性”联系中，从思维活动的矛盾发展过程中看待范畴，从而把范畴本身了解为对立的统一，这才能提供正确的认识方法。

下面黑格尔从康德哲学和“形而上学化的经验论”（*dem metaphysicirenden Empirismus*）的比较中进一步评论了康德的二元论：

素朴的经验论（*der unbefangene Empirismus*）尽管坚持一切知识源于感性知觉，但毕竟还承认“精神的实在性”、“超感官的世界”（且不管它的内容是出于思想还是出于幻想），例如洛克的经验论就是这样而成为“形而上学化的经验论”的③。这种经验论实际上成了二元论。但是如果把经验论变成“反思的”、“逻辑上一贯的”经验论原则，也就是说，如果把经验论的原则贯彻到底，则它就会反对这种承认“精神实在性”、“超感官世界”这一“最后最高内容”的二元论，就会否定思想原则，否定精神实体的独立性和实在性，从而得到唯物论、自然主义的结论④。康德哲学反对这种否定精神实体的经验论和唯物论，而赞成素朴的经验论”（“形而上学化的经验论”），因为前者否定思想原则和自由原则，而后者则主张思想原则和自由原则。康德哲学之所以保留“素朴经验论”所具有的二元论色彩，之所以一方面承认“现象世界”，另一方面又承认自由的“本体世界”（“物自体”），其原因就在这里。就康德承认“知觉和对知觉加以反思的知

性的世界”(*die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektirenden verstandes*)⑤而言，其本源、内容实质和观察方式与经验论“大体上都是一样”⑥；就康德哲学承认自由的“本体世界”而言，则和旧形而上学一样，因为二者都讲无限的上帝、灵魂、世界，只不过康德把上帝、灵魂、世界看成是不可认识的、没有内容的东西，把以上帝、灵魂、世界为追求对象的“理性”看成是没有任何规定性的因而没有任何权威、根基的东西。康德的“理性”过于抽象，既脱离了规定性⑦，脱离了有限之物，也不能从它本身中推演出知识和道德的原则。但康德哲学唤醒人们注重“理性”，注重“思想的绝对内在性”，一句话，注重思想的深处在于追求统一的整体，追求自由的原则，而不满足于、以致于拒绝“知性”中“外在性的东西”，这却是康德哲学的“主要作用”和“重大的意义”⑧。

康德虽然把“理性”看成是“自身规定”的自由原则，但那只是“形式地建立起来的”，他的“理性”实际上是脱离规定性的。费希特哲学则比康德哲学进了一步，它以“自我”作为哲学的基本原理，从“自我”本身中推演出规定性（范畴）。例如“实体”、“相互作用”、“因果关系”等等规定性就都是从“自我”及其和“非我”的相互关系中引伸出来的。黑格尔对费希特的这个思想作了肯定的评价，他说，把思想规

定性从"自我"中，从思想自身中按照必然性推演和发展出来，乃是费希特哲学的"一个大的功绩"⑨。不过，黑格尔站在客观唯心主义的立场，认为费希特的主观唯心主义还没有完全摆脱康德的"物自体"。费希特断言，"自我"若无"非我"的"推动"、"刺激"，就不能意识到自己，就没有自觉⑩。这样，费希特的"自我"就"永远有一个'他物'和它对立"，"永远得不到真正的自由"。在黑格尔看来，只有象他自己那样把"客观思想"、"客观概念"看成是一切存在的本质，把思想、概念看成是完全能动的，不受任何别的东西的"推动"、"刺激"，这才能彻底摆脱"物自体。"

注　　释：

① 参阅黑格尔《美学》(商务印书馆 1979 年版，第 1 卷，第70—71页)："但是因为依旧把主观思维与客观事物之间的对立以及意志的抽象的普遍性与意志的感性的特殊性之间的对立看成是固定不变的，所以他把上文所提到的道德方面的对立推演到极尖锐的程度，因为他还把心灵的实践方面看得比认识的方面更高，在这种通过知解力(*Verstand*，即知性——引者)而认识到的固定的对立面前，康德没有别的办法，只好把统一说成只取理性的主观观念的形式，没有一个恰当的实在界和这形式对应，此外康德还把这种统一看作基于一些'假定，'(*Postulate*)，这些假定，依康德看，固然是可以从实践理性推演出来的，但是它们的内在本质却是不能通过思考去认识的，它们在实践方面的实现也还止于一种单纯的'应该'，可以推延到无限的未来才实现。"

② 参阅《小逻辑》第119页："康德对于思维范畴的考察，有一个重要缺点，就是他没有从这些思维范畴的本身去考察它们，而只是从这样一种观点去考察它们，即只是问：它们是主观的或者是客观的。"

③ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第153、154页："洛克的哲学可以说是一种形而上学；它研究普遍规定、普遍思想；而这种普遍却是从经验、从观察派生出来的。""洛克哲学是通常叫做'哲学'的这种思维活动的一般方式。……这个形式是从当时产生的科学导引进来的。因此，牛顿在英国被公认为卓越的哲学家。这种形而上学化了的经验主义（*Dieser metaphysicirende Empirismus*）一般在英国和欧洲都认为是最好的考察和认识的方式。"

④ 参阅《小逻辑》第115页："经验主义一般以外在的世界为真实，虽然也承认有超感官的世界，但又认为对那一世界的知识是不可能找到的，因而认为我们的知识须完全限于知觉的范围。这个基本原则若彻底发挥下去，就会成为后来所叫做的唯物论。唯物论认为物质的本身是真实的客观的东西。……只要经验主义认为感官事物老是外界给予的材料，那末这学说便是一个不自由的学说。"

⑤ 这里的"反思"与"知性思维"同义。

⑥参阅《小逻辑》第116页："批判哲学与经验主义相同，把经验当做知识的唯一基础，不过不以经验的知识为真理，而仅把它看成对于现象的知识。"

⑦ 参阅《小逻辑》第49、52节。

⑧ 参阅黑格尔《美学》（商务印书馆1979年版，第1卷，第70页）："一般地说，康德无论是对于理智，还是对于意志，都把自相融贯的合理性，自由，以及自己认识自己为无限的那种自意识看作基础。尽管康德哲学还有些缺点，这种对理性本身绝对性的认识——这是近代哲学的转折点——这种绝对出发点，却是应该承认而不容批驳的。"

⑨ 见《小逻辑》第121页。

⑩ 参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注："《费希特全集》第1卷第279页：'生活和意识的原则，其可能性的根据，正如已经表示过的，的确包含在自我之中；但是凭借这一点并不能产生实际的生活，并不能

产生时间中经验的生活——而且另一种生活对于我们来说是完全不可思议的。要使这样一种实际生活可能，那就仍然需要一种来自非我的特殊的推动（$an sto\beta$）来冲击自我。因此，按照我的体系，一切实在的最终的根据对于自我来说，乃是自我与某种外在的东西之间的原始的作用与反作用，这种外在的东西可以说必然与自我完全对立。在这种相互作用中，没有东西会被带进自我之中，没有异己的东西会被输入自我之中；每一个从自我中无穷地发展出来的东西，都只是按它自己的规律而从中发展出来的。自我只是由于这种对立而运动，从而活动起来；没有这样一种第一次的推动者，自我就决不会活动起来；而且由于自我的存在仅仅在于活动，它也就甚至于不会存在。但是运动的源泉，其属性只不过是投入运动，不过是本身仅仅被感觉到的一种对立的力量。……这种对立的力量只能被有限的存在感觉到而不能被认识到。"

C.思想对客观性的第三态度

直接知识或直观知识

思想对客观性的第三态度是把"直接知识"与思想绝对对立起来，认为思想不能把握真理和无限的整体，只有"直接知识"或"直观"才有这种能力。和康德同时而稍晚的德国哲学家耶柯比就是此说的代表人物。

第六十一节

这一节简单概括了耶柯比① 的"直接知识"说与康德的批判哲学之异同。

批判哲学认为思想是主观的，最终只能按形式的同一律活动，因而只能达到"抽象的普遍性"，即脱离了特殊性的普遍性，不能把握住具体真理——"具体的普遍性"（即包括特殊性在内的普遍性）；思想的最高形态"理性"，虽然以无限的统一整体（"理念"）为自己的追求目标，但这样统一的整体在康德看来又是脱离"知性思维"的范畴的，换言之，范畴是没有能力把握统一的整体的②，因此，"理性"还是不能认识真理。

和康德的这种观点相反，耶柯比则认为思想"只是特殊的东西的活动"（*Thätigkeit nur des Besondern*），思想只能抓住一些特殊的、有限的东西，而不能把它们有机地统一起来③。

康德认为思想只能达到脱离特殊的普遍，耶柯比认为思想只能达到脱离普遍的特殊，就此而言，两人的观点大相径庭。但就两个人都认为思想不能认识具体真理而言，则又是一致的。当然，两个人关于思想不能认识具体真理的理解也还是有差异的：康德主张具体真理——"绝对"——根本不能被认识；耶柯比则主张"绝对"可以通过"直接知识"（"信仰"）来把握。前者是不可知论，后者是神秘主义。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第241页。

② 康德并不仅仅以范畴为思想的全部产物和内容，因为他认为思

想的最高形态——“理性”是超出范畴的，“理性”所追求的目标是范畴所无能为力的。

③ 康德虽然认为思想所达到的终极规定只是一些“抽象的普遍性”（范畴），但他毕竟还看到了思想的最高形态——“理性”有把握无限的统一整体的要求。和康德相反，耶柯比则认为思想只限于运用范畴来进行活动，根本没有把握统一整体的要求；这样，在耶柯比那里，诸范畴（尽管就其本身而言是普遍性）便成了一堆没有内部联系的“特殊的东西”。参阅《小逻辑》第152页：按照耶柯比的“直接知识”说，“思维既然是特殊的活动，就只能以范畴为其整个的内容和产物。”

第六十二节

这一节批评耶柯比关于思想不能认识真理的观点。

耶柯比既然把思想看成只是“特殊的东西的活动”(*Thä tigkeit des Besondern*)，看成只能抓住一些有限的、特殊的东西，那他也就只能把有限的知性范畴看成是思想的全部产物和内容，换言之，只能把思想看成是仅仅限于“知性思维”，仅仅运用有限的范畴进行活动，丝毫也超不出有限的范畴之外①。

这样一来，思想就只能认识有限的、有条件的（相对的）、间接性的（有中介性的）、零散的东西，而不能认识无限的、无条件的统一性整体，不能认识具体真理；思想不可能通过对有限之物的认识过渡到认识无限。相反，思想在运用有限的范畴去认识无限

时，只能起到歪曲无限的作用，只能使无限的统一整体变成分裂的、有条件的、有限的东西。基于这个观点，耶柯比也反对关于上帝存在的几种形而上学的证明，因为如前所述，那些证明不是从有限过渡到无限，就是从无限过渡到有限。耶柯比主张无限、上帝、真理只能靠“直接知识”、信仰来把握。

从前，人们排斥“拟人主义”②，但那时还没有把“思维规定”——范畴看成是“拟人”的东西而从上帝、无限、真理中予以摒弃，那时倒是相信“绝对”、上帝、真理不能用有限的表象去把握，而“只有通过后思，才可达到真理”③。而现在，像耶柯比那样，竟把“思维规定”——范畴看成“拟人”的东西而从上帝、无限、真理中摒弃，竟将思想理解为“只是一种有限化的运动”，只是运用有限范畴的活动，于是，思想、知识便被贬低为“仅是对于有限事物的知识”，仅是“特殊的、依赖的和有限的”，而不能超出“这些机械联系”的范围之外，达到无限的统一整体的认识。关于这一点，耶柯比在讨论斯宾诺莎学说的书信集第七篇“补录”中讲得很明确④。

值得注意的是，耶柯比较康德前进了一步，他不像康德那样认为范畴之所以有限是由于范畴是主观的，而认为范畴本身就是有限的、有条件的⑤。

耶柯比注重有限范畴可以认识自然有限之物，但他割裂有限和无限，认为在有限事物之中，“无法寻

找到内在于其中的无限者"，就像法国天文学家拉朗德所说，用望远镜搜遍整个天体，也找不到上帝⑥。但耶柯比看到了"知性思维"所获得的有限知识和间接知识（中介性的知识）不能把握无限的统一整体，仅仅就这一点来说，还是很正确的。

注　　释：

① 参阅第61节注③。

《小逻辑》第61节说，康德的批判哲学认为"在思维的这种最高规定即理性里，范畴没有得到重视。"这一节说，耶柯比的理论"只能以范畴为其（指思想——引者）整个的内容和产物。"这两句话正好是一个对比：康德主张思想（"理性"）要求超出有限的知性范畴，耶柯比主张思想只限于运用有限的知性范畴进行活动。

② 参阅《小逻辑》，第153页译者注。

③ 参阅《小逻辑》第5节第1自然段。

④ 耶柯比《关于斯宾诺莎学说的书信》（《论战集》，第263—280页）：耶柯比在这里批评了斯宾诺莎的理性主义。他认为斯宾诺莎的"知性思维"的证明方法必然导致斯宾诺莎主义，导致无神论，因此，证明是无用的，只有"直接知识"才能达到真理，达到无限。

⑤ 参阅《小逻辑》第119、150页。又《哲学史讲演录》第4卷，第247页："耶柯比的见解和康德的见解有如下的区别：在康德那里范畴一点用处都没有，认识只是对于现象的认识，不是对于事物本身的认识；其所以如此，是因为范畴只是主观的，而不是因为范畴本身有局限性、有限，反之，主要之点却在于永远认范畴为主观的。与此正相反，在耶柯比那里，主要之点在于认范畴不仅是主观的，而且认范畴为条件和有条件的条件；而理解事物即在于通过范畴，亦即通过有条件的条件建立起联系。这是一个本质上的区别；但两人的结论却是一致的。"

⑥ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第255页："上帝在康德看来是（一）在经验中找不到的：既在外部世界中找不到，正如拉朗德所

说，他曾经向整个天空去搜寻，却找不到上帝"。耶柯比在这一点上和康德一样，认为在经验的有限事物中找不到上帝。

第六十三节

上一节是说，耶柯比认为真理、"绝对"不能为思想所认识；这一节是说，真理、"绝对"可以为信仰、"直接知识"所把握。黑格尔批评了耶柯比把思想和直观、信仰对立起来的观点。

和康德的不可知论不同，耶柯比主张真理、"绝对"是为"精神"、为"理性"而存在的，是可知的，只不过他所说的"理性"是指"对于上帝的知识"，指"直接知识"、"信仰"。人之所以为人就在于他具有这样的"理性"①。

耶柯比在用语上经常是动摇不定的：他按照"单纯心理学的表象"，把知识一词用成和信仰一词相对立，而同时又把信仰一词界说为直接知识，于是认为信仰也是一种知识；耶柯比还常常把思维看成是同直接知识、信仰，特别是同直观相对立的，但是他又区别"感性的直观"和"思维的直观"(即"理智的直观")：前者是指对于"呈现在当前感性里的日常事物"的"信仰"②；后者是指对于真理、永恒、上帝的"信仰"。黑格尔反对把知识与信仰、思想与直观对立起来，他主张"纯直观与纯思想只是完全同一的东

西”。所谓“纯直观”，是就直观（信仰）的“最高意义”即就其对上帝的信仰，就其为“理智的直观”来说的，而“理智的直观”就是“纯思想”，这种直观和思想并无区别。

耶柯比所谓信仰，不同于基督教的信仰：后者包括信仰教会的权威和教义等等在内；前者则只是“个人主观的启示”，是“一个直接呈现于意识内的内容或事实”，“这种信仰本身并无确定的内容”，既可信仰这，也可信仰那，完全由主观方面决定。所以后者“具有丰富的精神内容”，前者是“一种直接知识的枯燥的抽象物”③。

注　　释：

① 耶柯比《关于斯宾诺莎学说的书信》补录七（《论战集》，第275页）：“如果把理性理解为一般认识的原则，那么，理性就是人类整个有生命的本性所由以构成的精神；人是由理性而存在的；人是理性所采取的一种形式。”

又参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注：“《耶柯比全集》第2卷，第222页：‘至于我，我认为理性的原则是与生命的原则完全同一的’。又第2卷，343页：‘显然，理性是我们的本性的真正固有的生命’。”

② 耶柯比《关于斯宾诺莎学说的书信》（《论战集》，第169页）：“通过信仰，我认知到我有一个身体，认知到在我们之外现存着别的物体和别的思维着的本质。”

③ 黑格尔并不止于看到耶柯比哲学的缺点，他同时也看到了它的伟大之处。他在《哲学史讲演录》（第4卷第254页）中说：“如果说每一个观点都有其正确的一面，那么认为人的精神直接知道上帝这个观点的伟大之处即在于承认人的精神的自由。在人的精神的自由中包含着〔直接〕认识上帝的源泉，在这个自由原则里，一切外在性、一

切权威都被取消了。"当然黑格尔就在肯定耶柯比学说的 "伟大之处"的同时，也提到了他的自由原则的缺点，因为在耶柯比那里，"这个自由的原则只是抽象的"，"一切我所偶然想到的东西，临时冒出来的东西，都算是启示给我的，因而也就都是真的。"

第六十四节

这一节主要是讲"直接知识"说关于思维与存在统一的见解是正确的，缺点在于把哲学狭隘地理解为只谈"知性思维"。

耶柯比主张可知论，他认为"直接知识"所确认的东西——亦即"我们观念之内的无限、永恒、上帝"——也是真实地存在着的。观念与存在一致，二者不可分离地联系在一起，——这个原则本是一个"古老学说"，现在尽管采取了耶柯比的神秘主义的"非哲学的方式"，但这个原则能成为"这时代的普遍信念"，哲学家们对这一点还是会"感到欣幸"的。令人惊异的倒是有人例如康德主义者竟把这种可知论的原则看成是"违反哲学"的。其实，在黑格尔看来，就不说上帝的丰富内容，仅"从形式的观点看来"，上帝的存在与上帝的思想也是不可分离的联系在一起的，甚至可以把这个原则加以扩充，认为在直观中，存在和我们对于自己的身体以及外界事物的观念也有不可分离的联系。哲学的职责正在于"揭示这种思维与存在的统一"。耶柯比的"直接知识"说的缺点只在于他的态度

"过于狭隘"：他认为哲学只讲"知性思维"，从而对整个哲学采取了反对的态度①。

耶柯比把"直接知识"当作最高原则，这和笛卡尔的"转移近代哲学兴趣的枢纽"②的"我思故我在"有相同之处。"我思故我在"这个命题中虽然有一个"故"字，但这个命题是"用直接自明的真理方式说出来的"，而不是一种间接性的三段式推论出来的，因为其中根本没有三段式推论所必需的中项。而且假如这个命题是三段式推论，那它就需要加上一个大前提"凡能思者都存在"，只有把这个大前提与小前提"现在我思"合起来，才能得到"故我存在"的结论。可是这个大前提又是从那里得来的呢？实际上它是从"我思故我在"这个命题中引申出来的。"我思故我在"，在笛卡尔看来，是第一原理，是把"思"与"在"直接地联系起来，而不是从"思"推论出"在"③。明白了笛卡尔把"我思故我在"这种直接联系的原则当做"绝对的第一"原则，就可以很清楚地看到耶柯比的"直接知识"说（即以"直接知识"所确认的、在我们观念之内的上帝也是真实存在着的）不过是笛卡尔的原则之"多余的重复"。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第6—7页。

② 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第63页："勒内·笛卡尔事实上是近代哲学真正的创始人，因为近代哲学是以思维为原则的。独立的思维在这里与进行哲学论证的神学分开了，把它放到另外的一边去

了。思维是一个新的基础。……他是一个彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物，哲学在奔波了一千年之后，现在才回到这个基础上面。……他曾经抛开一切假定，毅然从思维开始；这种思维带着明白确定的理智的形式，是不能称为思辨的思维、思辨的理性的。”

③ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第70—71页。

第六十五节

这一节继续申述“直接知识”说的基本原则。此说可分消极与积极两方面，从消极方面说：它认为思想——“孤立起来的间接知识”——不能够把握真理，把握“绝对”；从积极方面说，它坚持仅仅“直接知识”(信仰)，不需要间接知识（中介性），就可以把握真理。

黑格尔批评这种排斥间接性的“直接知识”说，指出，此说割裂知识的直接性和间接性，认为间接知识中无直接性，直接知识中无间接性，这是一种“非此即彼”的形而上学的“知性”观点，是坚持有限的片面的范畴（指直接性与间接性两个有限的片面的范畴）彼此绝对对立，相互之间无有机联系。黑格尔认为，“此说错误地以为他们业已超出了有限的范畴”，而实际上则尚未超出（见《黑格尔全集》，格罗克纳本，第8卷，第171页)。

黑格尔指出，真正讲来，直接知识本应包括间接知识（中介性）在自身之内；像耶柯比那样采取“外

在的观点”，把二者绝对对立起来，那是不能把握“直接知识这事情的本性或概念”的。不过在此处的导言里，还不能具体说明直接知识与间接知识的对立统一。“真正的、基于逻辑立场的考察”要留到逻辑学本身、特别是其中的“本质”篇才能进行①。在导言部分，我们只能把直接知识权且当作一种简单的显现于意识中的“事实”，权且按照“外在的反思”态度②去看待它；简言之，导言部分只能对直接知识作经验的考察，还不能作逻辑的考察。

注　释：

① “本质”篇就是使直接性与间接性有机地统一起来的通道和桥梁。参阅本书附录《黑格尔论“反思”（*Reflexion*）》第二部分。

② “外在的反思”简单说来就是把互相反映（反射、反思）的两端看成是彼此独立的，只有外在的联系，而无有机的统一性。参阅本书附录《黑格尔论“反思”（*Reflexion*）》第二部分。

第六十六节

这一节主要是举例说明，从经验事实、心理现象来看，直接知识离不开间接知识，直接呈现在意识中的统一性知识，是由推论式的、通过分析得来的多样性知识得来的①。

注　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第253、254页。

第六十七节

这一节是继续申述上一节的观点，不过是从宗教、道德方面说明直接知识是间接知识的产物。

黑格尔认为，宗教上的信念以及伦理道德上的原则，看来好像是直接地或者是先天地呈现在人的意识中的，但实际上也是经过"教化"、"发展"、"教育"、"教养"的过程，一句话，经过"间接性"(中介性）的过程而产生的。

主张"天赋观念"说的人和反对"天赋观念"说的人，双方都认为，某些普遍规定（如宗教、道德上的某些信念）之与人心直接联合同那种由于"现成的"("给予的")对象和表象的中介而产生的观念与人心之联合有着"坚不可破的对立"：天赋观念论者主张普遍规定与心灵"直接联合"，无需现成的对象和表象的中介；经验论者主张普遍规定只能由现成对象与表象的中介而到达心灵之中，否认它们与心灵有"直接联合"。经验论者如洛克反驳天赋观念论时，说什么观念既然是天赋的，就该是自己意识到的、生而知之的；这种反驳确实是一种误解，因为说观念是天赋的，却并不因此就说观念是生而知之的；但是，用这个反驳来反对耶柯比的直接知识，却"完全中肯"，因为持直接知识说的人正是明白宣称，只有自己意识到

的、明确知道的东西才算是直接知识，他们完全排斥间接性，不懂得宗教的“教养”和“发展”就是间接性（中介性）过程，不承认宗教信仰之类的东西要经过间接性过程才能明确知道和意识到。与持“直接知识”的人相反，黑格尔主张，要想意识到或明确知道某种信仰，就必需通过“教养”和“发展”的间接性过程。

柏拉图的“回忆”说也只是说“理念”“潜伏在人心中”①，它并不排斥“发展”、“教育”的间接性过程（中介性过程）；相反，柏拉图也认为需要通过“发展”、“教育”，人心才能自觉到潜在的“理念”②。同样，笛卡尔和一些苏格兰哲学家③的“天赋观念”说也是如此④。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第2卷，第183页：在柏拉图看来，“共相、思想却不是从外界来的。真理在心灵自身中有其根源，并属于心灵的本性”。柏拉图的这个观点是和智者派相反的。

② 参阅同上书第182、183页：“为了要认知神圣事物，人们必须把它从内心深处提到意识前面来。柏拉图曾说过，教育人求得这种知识的，并不是一般的学习，因为基本原理乃是内在于心灵、内在于人的灵魂的。因此，一个人所以认识的，也就是他从他自身之内发展出来的。”“一般所谓学习是指接受一种异己的东西进入思维的意识，这乃是用事物去填满一个空的空间的机械联合过程，而这些事物对于这空间乃是生疏的、不相干的。这样一种外在的增加的关系，把灵魂看作白板……，是不适合于心灵的性质的。……学习是这样一种运动，在学习过程中没有异己的东西增加进去，而只是它自己的本质得到实

现，或者它自己的本质得到自觉。”黑格尔在这里明确地告诉我们，柏拉图的“回忆”说既不像经验论那样认为普遍原则或观念之出现于人心是由于现成的、异己的、生疏的对象之中介，又不像“直接知识”说那样完全排斥“发展”、“学习”、“教育”的中介过程（只是柏拉图所讲的“发展”、“学习”、“教育”不同于“一般所谓学习”，不同于经验论）。

③ 这里的苏格兰哲学家系指一批休谟的反对者如格拉斯哥大学教授托马斯·锐德（*Thomas Reid*，1710—1796）、爱丁堡大学教授詹姆斯·柏阿蒂（*James Beattie*，1735—1803）等人，他们认为宗教的和伦理的真理、信念以人的内心为自己独立的源泉，但这种内心源泉在苏格兰哲学家看来，不是思维、理性本身，而是人的健康理智或常识，他们把普通常识作为真理的标准。此派是“直接知识”说之一支流。参阅《小逻辑》第156页：“耶柯比这里所谓信仰或直接知识，其实也就与别处叫做灵感，内心的启示，天赋予人的真理，特别更与所谓人们的健康理智、常识、普通意见是同样的东西。”

④ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第144—145页：“天赋原则的真正意义在于它们是潜在的，是思维本性的本质环节、是还没有取得存在的幼芽的各种特质。……心灵的发展即是进入意识的过程。心灵从它自身发挥出来的各种规定，是不能叫做天赋观念的。这种发展是由一个外部的东西所引起的，心灵的活动首先是一种反作用；只有这样，心灵才会意识到它自己的本质。”“洛克对于天赋观念的驳斥是从经验出发的。……洛克说：‘有许多人，如儿童和白痴，对于这些命题（指一些所谓天赋的命题——引者）就没有任何知识。人们不能断言，有某种东西即在灵魂深处，从而使得灵魂具有知识’。……这条反对的理由是很薄弱的；因为它假定，人们所理解的天赋观念，是人在意识中立刻完全现成地具有的。但是，观念在意识中的发展是不同于潜在于意识中的理性规定的；所以天赋观念这一名词无疑是不恰当的。”又参阅梯利《西方哲学史》(商务印书馆1979年版，下册，第49页)：笛卡尔认为，“认识的原理总是一开始就存在的，不过，只有在经验的过程中，即当头脑进行思维时，才变得明显起来。……所谓天赋的知识，有时他指头脑所感受的观念或真理，指灵魂于自身中发现的原理；有时他指在经验的过程中灵魂产生这种知识的固有的能力或机

能。”

第六十八节

这一节着重说明对上帝的信仰也有间接性过程。

上面所说的“天赋观念”说和“回忆”说，虽然不就是“直接知识”说，但都是“向与直接知识相联结的对象中去寻求真理”；即使像苏格兰哲学流派的“天赋观念”说那样认为对象与直接知识的联结是“外在的经验的联结”①，它仍然把这种联结看成是“本质的和不可分离的”，把与直接知识相联结的，或者说，为直接知识所确认的东西看成是唯一真实的②。但是更进一步说，如果直接知识是意识到上帝和神圣事物，那么这种意识就是“高出于”有限的感官事物，“高出于”具体的欲望与嗜好，因而也就是对上帝的信仰。黑格尔指出，即使这种对上帝的信仰也是通过了间接性的“提高”过程的。

如前所述③，关于上帝存在的“宇宙论的证明”和“自然神学的证明”，是从有限之物推论、过渡到无限之物。这种推论、过渡就是一种间接性的提高过程。从对于上帝的直接意识必然包含间接性在内这一点来说，这些证明并非“知性思维”的结果，而是“精神自已本身的、必然的曲折进展的中介过程”，当然这些证明仍然是有缺点的，它们并“未能将精神的

提高过程里所包含的否定环节显著地表达或突出来”④。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第209—210页：“在苏格兰哲学家看来，这种内心的独立源泉（此派认为“宗教真理和伦理真理”有一个“内心独立的源泉”——引者）不是思维、理性本身，而是一种从内心里产生出来的具体东西，其本身也要求具有经验的外在材料。这种内心源泉乃是一些具体的、常识的原则，这些原则一方面与知识源泉的外在性相反对，另一方面又与形而上学本身（与单纯抽象的思维或形式推论）相反对。”

② 参阅同上书第212页：例如苏格兰哲学流派哲学家托马斯·锐德就认为“‘(甲) 有某些未经证明并且不可证明的基本真理，这些真理是由常识产生的，并且被承认为无可争辩的和有决定意义的。’这就是直接知识；在这里面他就设定了一个内心的独立的源泉，……‘(丙) 哲学本身除了以一个直接的、自身明白的真理为根源外，没有任何别的根源；凡是违反这些直接真理的东西本身就是错误的、矛盾的和可笑的。’”

③ 参阅《小逻辑》第50节。

④ 《小逻辑》，第137页。

第六十九节

第六十四节已经说过，“直接知识”说主张理念可以过渡到存在，主张直接知识所确认的东西，或者说，观念之内的东西，同时也是存在的，理念与存在有着“原始的”、“直接的”联系和同一。这一节着重指出，在这种“原始的无中介性的联系”中，在从理

念到存在的过渡中，实际上其本身内部就包含有中介过程（至于从经验中可以看到这种中介过程，那就更不待言了），且这种中介过程不是凭借外在事物的中介过程，而是自己包含自己的中介过程（*nicht als eine Vermittlung mit und durch ein aeußerliches, sondern als sich in sich selbst beschließend*）。

第七十节

这一节具体解释上一节的论断。

"直接知识"说主张思维与存在的同一，认为单纯的"主观思想"、理念，或者单纯的"自为存在"①，都是片面的、不真实的：理念只有依靠存在，或者说"以存在为中介"，才是真理；反之，存在也只有依靠理念，或者说"以理念为中介"，才是真理，离开了理念的存在，是"有限的感性存在"，不是真理。"直接知识"说既然持这种主张，那它就不应该排斥间接性，不应该把理念与存在的统一看成是空洞的、纯粹的同一，因为理念与存在两个范畴既然是相异的，则它们是互为中介的。上节说单就由理念过渡到存在这一中心点来说，其本身就包含有中介过程，就是这个意思。

以上是从逻辑的角度、从概念分析的角度，说明"直接知识"说所主张的理念与存在的同一实际上是包含间接性（中介性）在内的。除此以外，黑格尔还

进一步指出，从直接性包含间接性是一事实（*als Faktum*）②来看，知性如果依照“直接知识”说的原则（即凡意识到的事实就是真实的）③，也是不会出来反对的。但如果按照通常的抽象的、片面的“知性思维”来看待直接性与间接性的关系，那就会把两者形而上学地割裂开来，而无法联合双方。黑格尔认为，“玄思的概念”则可以毫无困难地把直接性与间接性统一在一起。

第69、70两节的中心意思都是强调“直接知识”说虽然宣扬理念与存在的直接同一，但实际上它既然注重理念到存在的过渡，那就表示两个范畴仍有差异，因而二者的同一仍然是包含有间接性的。

注

① 这里的“自为”，是独立的、单独的意思。

② 参阅《小逻辑》第75节。

③ 格罗克纳本原文只说“对于这种事实，知性，依照直接知识自己的根本原则，也不会出来反对。”瓦莱士英译本（第133页）补充了“直接知识的根本原则”的具体内容：“凡意识中的见证都是无误的”（“*the evidence of consciousness is infallible*”）。英译本的补充颇有助于我们理解黑格尔这段话的原意。

第七十一节

上面已经讲述了“直接知识”说的基本原则；从这一节到第73节，则是概括地指出“直接知识”说的三

个片面性缺点，这一节是一般地讲它的主观性。

"直接知识"说认为真理的标准在于意识本身，凡在个人主观意识内发现的东西，或者说，凡个人主观确信的东西，都是真理，都可以说成是"人人意识内的东西"。

西塞罗在《论神的本性》中曾援引"众心一致"来论证上帝的存在，耶柯比也采取这种观点①。其实，个人的意识总包含有特殊性、偶然性，如果不通过"后思"②，排除掉特殊性、偶然性，而揭示出普遍性、必然性，则虽系"共同赞成"的内容，或者说"人人意识内的东西"，也不见得就是真理。而且即使承认"众心一致"、"共同赞成"这种"事实上的普遍性"可以作为"充足的证明"，那也不能证明上帝的存在，因为有些个人和民族并不信仰上帝，即是说，信仰上帝并不是一个"事实上的普遍性"。无论如何，像耶柯比的"直接知识"说那样，把个人主观意识中的东西看成是"众心一致"的东西，从而认为即是真理，即是"基于心灵的本性"，"这种办法"最"简捷便易"，但也是主观的。

注　　释：

① 耶柯比说（《耶柯比全集》第6卷，第145页）："关于真和善的一般意见，必然具有等同于理性的权威"（转引自瓦莱士《小逻辑》英译本注）。

② 参阅本书附录《黑格尔论"反思"（*Reflexion*）》第一部分。

第七十二节

这一节是讲"直接知识"说的第二个片面性缺点，实际上是对上节所讲的主观性缺点的引伸。

"直接知识"说既以个人主观的意识为真理标准，则它可以把迷信、偶像崇拜以及任何毫无道理、违反道德的东西都宣称为真理，因为这些东西都可以呈现在个人的意识中①。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第251页："如果人们认直接知识为有效准，则每个人都只是和他自己打交道；这样就任何东西都可以承认是正确的。这人知道这事，那人知道那事；一切东西，甚至最坏的、最不虔敬的东西都可以得到承认。"

第七十三节

"直接知识"说的第三个片面性缺点是只能空洞地、抽象地告诉我们无限的整体——上帝存在（是），而不能具体地说出它的内容是什么，因为能说出它是什么，那就是对它进行具体的规定，而具体规定就是运用概念、范畴，就是知识——即与"直接知识"（信仰）相对立的间接性知识。这种完全不能说出上帝的具体内容的宗教信仰，实际上是最低限度地缩小了宗教信仰的内容。黑格尔认为他那个时代流行着这种宗

教观，乃是“时代的贫乏”的表现①，是退回到千百年前雅典所供奉过的“生疏的神”②。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第249、252页："凡是我所直接知道的都是信仰。所以在宗教上有很高价值的信仰这一名词，便被应用来表示任何一种内容；这是我们这个时代的最一般的观点。""耶可比认为：'思想达到了对上帝的情感后根本就不能更进一步'，他的这种哲学，从实用的观点上得到广泛的接受，而且比起康德来还更容易为人们所接受。但是，……。直接的认识并不是〔真正的〕认识、理解；因为所谓认识或理解，它的内容是在自身内被规定了的，并被具体理解了的。直接认识的情形却不同，主体仅仅知道上帝是存在的。如果要他说出上帝的规定，那么，照耶柯比看来，这些规定只能被理解为有限的；而这种认识必会又是一种由有限推有限的进程。这样，所剩下的便只是关于上帝的模糊的观念，——只是一个'高居我们上面'、毫无规定性的彼岸。"

② 雅典人所崇拜的神是缺乏具体精神内容的。参阅《历史哲学》第293—295页："希腊的神祇，决不能被看做比较基督教的上帝更近乎人类。基督更是一个人类。……'精神'在本质上就是人类，因为除掉人类的形态以外，更没有其他形态可以代表精神出现。上帝固然出现在太阳、山岳、树木和一切有生命的东西里；但是这一种自然的出现，并不适合于'精神'的正当形态：……希腊的神就不同了，他的崇拜者永远把他看做生存在现身里——只在大理石、金属、或者木头、或者想象所刻划的形态里。但是为什么希腊的神不在肉身里出现呢？……但是希腊人既然对于他们自己没有达到一种智慧的概念，所以也还没有认识'精神'的普遍性——并不具有基督教的那种人类的观念和那种神性同人性本质的统一观念。……'主观性'的全部高深既然不为希腊'精神'所理解，真实的调和就不能够在这个'精神'里达到，人的'精神'也还没有伸张到它的真实的地位。"并参阅《小逻辑》，第308—309，333页。

第七十四节

前三节都是从主观意识的形式方面揭露“直接知识”说的缺点。这一节则从“直接知识”说割裂普遍性与特殊性的角度指出它在内容方面的片面性和有限性。

“直接知识”说坚持“直接性”与“间接性”的绝对对立，不懂得普遍性与特殊性、统一性与多样性的统一，于是产生两种片面性的结果：第一是把普遍性（直接性）理解为脱离特殊性（间接性）的“抽象普遍性”(即“抽象的自我联系”①、“抽象的同一性”)，从而把上帝（无限的统一性整体）理解为“无规定性的存在”②。和这种观点相反，黑格尔认为上帝（无限的统一性整体）是精神，精神的特点就在于，它没有外在的、异己的东西，它是自己依赖自己(“自己和自己中介”)，它自身包含有间接性（特殊性、多样性），因此，它是“具体的，有生命的”。第二种片面性的结果是把特殊性的东西当成是独立自存的东西，当成是“绝对的”。其实，在黑格尔看来，特殊的东西并不是独立的、仅仅自己和自己相关联的，而是“与外在于它自己的他物相联系”的。

黑格尔指出：正因为“直接知识”说把直接性、普遍性看成是脱离了间接性、特殊性的“异常抽象

的”东西，所以它可以“接受任何不同的内容”。黑格尔认为，只有把直接性正确地理解为不是离开间接性而独存的，这才能揭穿“直接知识”说所讲的直接性的“有限性和非真实性”。“直接知识”说采取抽象的“知性思维”方式，自以为摆脱了有限的知识，超出了“形而上学和启蒙思想的知性的同一性”③，实际上，自己也陷入了“抽象同一性”。“直接知识”说所主张的“抽象的直观”（片面的单纯的直接知识）和“反思的形而上学”④所主张的“抽象的思想”（知性思维）是同一个东西。

注　　释：

① “抽象的自我联系”（*abstrakte Beziehung auf sich*），参阅第80节注②。

② 参阅上节及其注①。

③ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第252页："直接认识的情形却不同，主体仅仅知道上帝是存在的。……这样，所剩下的便只是关于上帝的模糊的观念，——只是一个‘高居我们上面’、毫无规定性的彼岸。所以其结果和启蒙思想关于最高本体的看法是相同的，譬如法国哲学就是这样。这种结论乃是启蒙思想的结论"。

④ 这里，"反思的"一词与"知性的"同义。

第七十五节

“直接知识”说的一条主要论证是：直接知识是一“事实”①。黑格尔认为利用这条原则，即可驳斥这个学说本身。这也就是以子之矛攻子之盾。

首先，说有一种不包含间接性的直接知识，这就是错误的事实；其次，说思想只是运用间接性的范畴而活动，这也不是真实的事实。事实是思想既有赖于间接性，又能扬弃间接性②，既有赖于多样性，又能扬弃多样性，思想不单纯是“知性思维”，而且能进一步达到“思辨的思维”，从而把握多样性的统一，把握间接性与直接性的统一。也可以说，思想是间接性与直接性的矛盾统一的过程。黑格尔的逻辑学本身和全部哲学就是这一过程的具体体现。

注　释：

① 参阅《小逻辑》第156页：“耶柯比这里所谓信仰或直接知识，其实也就与别处叫做灵感，内心的启示，天赋予人的真理，特别更与所谓人们的健康理智、常识、普通意见是同样的东西。所有这些形式，都同样以一个直接呈现于意识内的内容或事实（*eine Thatsache*）作为基本原则。”又第164页：“……真理的标准、不是内容的本性，而是意识的事实”。

② 参阅《小逻辑》第163页：“至于中介性（即间接性——引者）的规定即包括在那个直接性自身之内，这种说法，在这里就被表明是一种事实”。

第七十六节

第76、77两节是对比耶柯比的哲学和笛卡尔的哲学。这一节讲两者的相同之处，目的是要说明耶柯比的哲学“退回到”了“形而上学在近代的开端”——笛卡尔的哲学①。

第一，笛卡尔的“我思故我在”中的“思”是指“一般的意识”②，这和耶柯比所谓的直接意识是一回事；同时，“我思故我在”这个命题不是推论得来的，而是“用直接自明的真理方式说出来的③。因此，耶柯比关于我的存在直接启示或呈现在我的意识内的主张和笛卡尔的“我思故我在”，是“完全相同的”，二者都肯定思维与思维者的存在的直接的不可分离性，都肯定这种不可分离性是“绝对第一的”。

第二，两人都肯定上帝的存在和上帝的观念不可分④。

第三，两人都认为“感性意识”(对于外界事物的存在之意识）是“最无关重要的知识”，是“虚幻的”，外界事物的存在是和它们的概念分离的，只有上帝的存在和它的概念才是统一的⑤。

注　　释：

① 参阅第64节注②。

② 笛卡尔《哲学原理》（商务印书馆 1962 年版）第 3 页：“所谓思想，就是在我们身上发生而为我们所直接意识到的一切，因此，不只是理解（*intelligere*，*entendre*)、意欲（*velle*)、想象（*imaginari*)，就是知觉（*Sentire*，*Sentir*）也和思想（*Cogitare*，*Penser*）无异。”

③ 参阅《小逻辑》，第157页。

④ 参阅《小逻辑》第64节。

⑤ 参阅《哲学史讲演录》第 4 卷，第86页：在笛卡尔看来，“神是概念与实在的绝对结合者；其他各种有界限，有依赖的有限物则需要另外一种东西；神就是普遍的结合。”

第七十七节

耶柯比与笛卡尔学说的不同之处有二：

第一，笛卡尔从"我思故我在"的前提出发，从思维本身出发，推演出一整套哲学系统，其中包含着广阔的科学知识，促进了近代科学的产生①；反之，耶柯比的学说却认为科学只是凭借有限的间接性过程进行认识，这种认识只能把握有限的事物，而不能把握无限的整体，不能把握具体直理，而它关于无限整体（上帝）的认识也是异常抽象的②。

第二，近时耶柯比的观点在具体科学（"经验科学"或"有限科学"）的范围内，也和笛卡尔一样采取以"知性的同一性"为原则的方法③；但在如何把握无限整体的问题上，耶柯比就完全放弃、排斥这种方法，更不知道进一步采取"思辨思维"的方法，他认为单凭神秘的直接知识、信仰、情感即可把握无限，并说什么哲学只讲"知性思维"，从而"强烈地反对哲学和哲学的研究"④。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第63页："他（指笛卡尔——引者）用来作出发点的是一些确定不移的规定，但这些规定只是思想的规定；这是他的时代的方式。法国人所谓精确科学，即确定理智的科学，是从这个时候开始的。当时哲学与精确科学不分，后来两者才分开。"

② 参阅《小逻辑》第73、74节。

③ 笛卡尔的方法是几何学的方法。

④ 参阅《小逻辑》，第6—7、157页。

第七十八节

这一节非常简要地概括了"直接知识"说的基本原则和缺点，即把直接知识与间接知识截然分开，绝对对立起来。黑格尔认为这种对立是一种"假定"和"武断"，必须予以"放弃"。

接着，黑格尔谈到了哲学必须摒弃一切"假定"和"成见"的问题。

哲学是一个圆圈，不能从武断的假定开始①，所以在进入哲学的大门之前，应该揭露武断假定的虚妄性。如果说怀疑主义在这方面能起到积极的作用，那它倒是可以作为哲学的"导言"；但是，怀疑主义不仅是"一种不令人愉快的工作"，而且也是"一段多余的路程"：下面将会讲到②，怀疑主义仅仅停滞在消极的否定的阶段，不懂得辩证法（矛盾进展）是"积极科学的主要环节"，不懂得怀疑是达到肯定结果的一个不可少的步骤③。再者，怀疑主义只是寻求、接受经验的有限的形式：它既不肯定这一个片面的规定性，也不肯定那一个片面的规定，实际上是在一些片面的规定性（即"有限的形式"）中徘徊不定，它不能像黑格尔的逻辑学那样，把各种规定（范畴）按照思想的内

在必然性推演出来，把各种规定都看成是整个“绝对理念”矛盾发展过程的有机的环节。

当然，话还是要说回来，怀疑主义在一定意义上还是有它的必要性的，正如科学研究不能采取独断的态度而“必须先有普遍的怀疑”一样。哲学的对象是“纯粹思想”，要想达到“纯粹思想”，就得“从一切‘有限’事物中摆脱出来”④。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第1、17节。

② 见《小逻辑》第180—181页。

③ 参阅《小逻辑》第181页：“哲学把怀疑主义作为一个环节包括在它自身内，——这就是哲学的辩证阶段。但哲学不能象怀疑主义那样，仅仅停留在辩证法的否定结果方面。怀疑主义没有认清它自己的真结果，它坚持怀疑的结果是单纯抽象的否定。”

④ 参阅《小逻辑》第63、69—71、74—76、83—85页。

※　　※　　※

黑格尔所谓“思想对客观性的态度”问题，就是思维与存在的关系问题，不过，黑格尔又把这个问题同思想方法（即辩证法与形而上学方法）的问题紧密联系起来；他在批评思维与存在关系问题的三种错误观点时，处处都着眼于有限与无限、相对与绝对、多样性与统一性的关系问题，所以，他所讲的“思想对客观性的态度”，实际就是讲的思想如何对待（认识）有限与无限、相对与绝对、多样性与统一性的态度。

在黑格尔看来，“第一种态度”主张思维与存在有同一性，思维可以认识存在，但他们的思想方法是反辩证法的，他们运用有限的、“非此即彼”的抽象概念去把握无限，因此，他们对无限的、绝对的真理的认识是独断的、片面的，他们不能把握多样性的统一，不能真正把握无限的具体的真理。“第二种态度”给有限概念的有效性划定了一个范围，认为这种概念只能把握有限的、相对的事物，至于无限的、绝对的东西则不是根本被否认，就是被推到不可知的领域，这样，“第二种态度”就公然否认了思维与存在的同一性。“第三种态度”虽然反对不可知论，主张思维与存在的同一，但它割裂有限与无限、相对与绝对，割裂间接性与直接性，它所把握的绝对真理是神秘的、空疏主观的。

总之，形而上学地割裂有限与无限、相对与绝对、多样性与统一性，其结果不外两条：一条是公然否认思维与存在的同一，认为绝对真理不可知（经验主义与批判哲学）；一条是虽然承认了思维与存在的同一性，但其所把握的绝对真理，不是独断的、片面的（旧形而上学），就是空洞主观、神秘主义的（“直接知识”说）。这就是黑格尔批评“三种态度”的基本结论。黑格尔对“三种态度”的批评，是为他自己的思维与存在同一说扫清道路的，他的客观唯心主义的思维与存在同一说，是和辩证法结合在一起的。

逻辑学概念的进一步规定和部门划分

第七十九节

每一“逻辑真实体”，亦即每一具体真理，都包含有三个方面，或者说，三个环节：一是“抽象的或知性〔理智〕的方面”，二是“辩证的或否定的理性的方面”，三是“思辨的或肯定理性的方面”。

这三方面并不是逻辑学这门学问的三个并列的部门或部分，而是每一个具体概念所具有的三个构成因素。根据黑格尔的思维与存在同一的原则，此三者既是人类思想认识（亦即我们所说的理性认识）的三个阶段，同时也是“客观思想”、“自然”、“精神”自我发展的三个环节。例如：在黑格尔的逻辑学中，“变易”是一具体概念（即“存在”（有）与“非存在”（无）的统一），是否定之否定，它就是由“知性”、“否定的理性”和“肯定的理性”三个方面构成的①。同样，“概念”也是一具体概念，是“存在”与“本质”的统一，它也是由“知性”、“否定的理性”和“肯定的理性”三个方面构成的：“存在”的阶段相当于“知性”，“本质”的阶段相当于“否定的理性”，“概念”的阶段相当于“肯定的理性”②，不过这只是就

"概念"是"逻辑真实体"(具体概念、具体真理)而说的，不是就其为逻辑学这门学问的三个部分而说的。当然，黑格尔逻辑学的目录划分与其对象、内容的发展阶段是一致的，但我们却不能因此便说"逻辑真实体"的三个环节是逻辑学的目录划分中的三个并列的部分。

"知性"、"否定的理性"和"肯定的理性"三者是有机地统一在一起的。如果按照形而上学的知性原则去看待它们，那就会把它们看成是彼此孤立的，因而看不到它们的真实意义。

自第79节到83节所提出的关于逻辑学的规定和部门的划分，当然还只能是一种"预拟的和历史性的叙述"，即是说，关于它们的具体说明，只有靠以后将要讲到的逻辑学内容本身的发挥和发展。

注　　释：

① 参阅斯退士《黑格尔哲学》第104页："第一项是知性的产物。因为它简单地断言它本身是实存中单独的范畴。这样，存在（有）莫定它自身，存在断言存在即是存在就完事。这只需要同一律甲＝甲，即知性的原则。第二项是否定的理性的产物。例如非存在（无）是否定的；它需要理性，因为要达到它，就必需从它的对方即存在中产生它，就必需看出它与存在的同一性。最后一项，变易，是肯定的理性的产物。它之所以是肯定的，是因为它不像第二项那样，是单纯的否定，而是回到积极的肯定，这种肯定能够变成为一个新的三一体的正题。"

② 参阅瓦莱士《黑格尔哲学和逻辑学研究导论》，第276—277页："它们（指"知性"、"否定的理性"、"肯定的理性"三个环节——引者）以不同的形式无数次地出现于哲学系统之中……。（以下举"概

念、判断、推论”、“同一、差异、根据”等三一体为例，从略，——引者）——所有这些都是实际上被运用着的同一个规律的例证，我们在上面已经把这个规律明白地表述为思想中关于确定的、辩证的和思辨的因素的必然性。逻辑学的三部分乃是这同一回事的一个例子。”“这个三一体贯穿于黑格尔的全部著作。”

第八十节

这一节讲什么是“知性”。

“知性”就是坚持各种规定性彼此间的界限、差别和对立，它把每一个有限的、片面的概念、规定性看成是独立自存的①。

我们平常总以为思维或概念只是指“知性”而言，其实，思维固需运用“知性”，但它并非仅限于“知性”，并非停滞于“知性”，概念也不仅仅是知性的概念，知性的概念是脱离特殊性的“抽象的普遍性”。

“知性”是思想（理性认识）的第一步，它把直观、感觉中的具体物实行分析、割裂和抽象，就此而言，它是和直观、感觉相反的。平常人们攻击思想，说思想总是陷于片面、僵硬，这种攻击都只是把思想理解为“知性”，都只看到“知性”与直观、感觉的对立，这些人不懂得思想不仅是指“知性的思维”，而且会由此更进而达到“理性的思维”。“知性思维”当然有其必要性和优点，这也是必须承认的：

就认识方面来说，对一物进行思想认识，首先就

得分析出它的各种规定，对它们逐一进行单独的考察。知性思维的规律是同一律——"单纯的自身联系"②，只有按照这种规律思维，才能使概念明确，进行正确的推论。

接着，黑格尔谈到了"知性"在实践方面的意义③。

前面第19节到25节已经谈到，逻辑的思想、概念不仅是主观的活动，而且是"客观思想"、"客观的普遍性"。这一点也可以应用于"知性"。"知性"不仅是指主观的思想活动，而且也是指"客观思想"的一个环节，约略相当于上帝的"仁德"——即无限的统一整体所包含的各个有限的、有明确区别的事物。

最后，黑格尔还谈到"知性"在艺术、宗教以及哲学领域中的必要性。

不过，"知性"只是逻辑思想的第一阶段，并非"究竟至极之物"，要达到具体真理，就得超出"知性"。青年人往往驰骛于知性的抽象概念之中，陷入"非此即被"的形而上学；有生活阅历的人则能全面地、具体地看问题。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第93页："那只能产生有限规定，并且只能在有限规定中活动的思维，便叫做**知性**（就知性二字严格的意思而言）。"

② "单纯的自身联系(*die einfache Beziehung auf sich*)——和"纯粹的自身联系(*die reine Beziehung auf sich selbst*)

同义。参阅《小逻辑》第71页译者按④。

③ 这一段所引歌德的话见《歌德全集》第2卷第268页（自然与艺术）：

“谁想大有成就，
必须全力寻求；
专注（限制）才能成大匠，
规律给人以自由。”（转引自瓦莱士：《小逻辑》英译本注）

第八十一节

这一节讲“辩证的或否定的理性”。

“知性”只知道此就是此，彼就是彼，此和彼之间有一条不可逾越的鸿沟。“辩证的阶段”则是此一有限的概念能扬弃自身，过渡到与自己相反的彼一有限的概念①。

“辩证法的东西”是互不分离的；反之，“当辩证的东西被知性孤立地、单独地看待时，特别是在被提示于科学概念时，就会形成怀疑主义②；怀疑主义把单纯的否定作为辩证法的结果包含在自身内。”也就是说，如果把辩证的东西按“知性”的原则，互相割裂开来，那么，否定就成了单纯的否定，不能同时是肯定，而这就是怀疑主义。

辩证法除被误解为怀疑主义外，还常常被误解成为诡辩术（“外在的技术”），诡辩术随心所欲地或则以这一片面为真理，或则以另一片面为真理，实际上是

以“知性的抽象概念为真实”，是“知性形而上学”。正如**附释一**所说：“诡辩的本质在于孤立起来看事物，把本身片面的、抽象的规定，认为是可靠的，只要这样的规定能够带来个人当时特殊情形下的利益。”③

怀疑主义和诡辩术同时又都是把辩证法与“知性”的原则形而上学地割裂开来④。黑格尔指出，实际上，辩证法“倒是知性的规定和一般有限事物特有的、真实的本性”，是指有限的、片面的东西就其本质而言必然地会超出它自身而过渡、转化为其反面。正如附释一所说：“凡有限之物不仅受外面的限制，而且又为它自己的本性所扬弃，由于自身的活动而自己过渡到自己的反面。……凡有限之物都是自相矛盾的，并且由于自相矛盾而自己扬弃自己。”因此，辩证法是一种“内在的超越”。

“内在的超越”（*immanente Hinausgehen*）不同于“外在的超出”（*äußerliche Erhebung*），后者是“反思”（*Reflexion*），“反思”居于“知性”和“辩证的或否定的理性”之间，它既不同于“知性”，因为它超出了“知性”的孤立的规定，使各知性规定关联起来，但又不同于辩证法，因为它只是使它们发生外在的关联，它“仍然保持那个规定性的孤立有效性。”可以说，“反思”是两个彼此具有一定独立性的规定相互反映（反射、反思）、相互发生关系⑤。

附释一继续申述了辩证法是有限之物由于内在矛

盾而转化、过渡到其反面；举例说明了辩证法与诡辩的根本分歧，还附带谈到了苏格拉底、柏拉图、康德的辩证法思想⑥。

附释二继续申述了辩证法与怀疑主义的分歧和关系以及古代怀疑主义与近代怀疑主义的区别。怀疑主义就是"确信"有限的、片面的东西"虚妄不实"，不能独立自存。"真正的怀疑主义"——"古代的高尚的怀疑主义"否定"知性"的抽象规定，"对于知性所坚持为坚固不移的东西，加以完全彻底的怀疑"；正是这种"确信"才产生了"不动心"的"宁静"⑦。这是古代怀疑主义的高明之处。这种怀疑主义在晚期的罗马时代曾得以形成，它是对当时的斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的独断论的补充。近代怀疑主义，无论康德以前的休谟的怀疑主义，还是康德以后的舒尔茨的怀疑主义，却都"否认超感官事物的真理性和确定性"，而把感觉材料当做唯一真实的⑧。

一般人以为怀疑主义不能使人得到确定的知识，于是视之为仇敌，其实，如果把思想认识不仅看作是"知性思维"和有限的、片面的知识，而把它看成是"思辨思维"和具体的、全面的知识，则怀疑主义并不可惧，只有"知性"形而上学的观点才畏惧怀疑主义。单就怀疑主义否定有限的、片面的知性概念的真实性而言，怀疑主义乃是以把握具体真理为目标的哲学的一个必要环节、一个阶段⑨，即"辩证的或否定

的理性”阶段。不过怀疑主义并不等于就是辩证的阶段：怀疑主义停留在否定的方面，坚持怀疑的结果是“单纯的否定”，不懂得否定中包含肯定⑩；辩证的阶段则就其本性而言，同时也是肯定的，它内在地、必然地发展为“思辨的或肯定的理性”阶段。

注　　释：

① 参阅黑格尔《大逻辑》（《黑格尔全集》，第4卷第17页）：“理性是否定的和辩证的，因为它把知性的规定消解为无”。

② 这段话的原文是：“*Das Dialektische vom verstande für sich abgesondert genommen, macht insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den Skepticismus aus*”。这里，“自为地”（*für sich*）意即“独立地”。

③ 参阅《小逻辑》第261—262，263—264页。

④ 参阅瓦莱士《黑格尔哲学和逻辑学研究导论》，第272页：“假如我们把知性及其对象看作是究竟至极的，——通常就是这样看的，——那么，理性的这种否定的活动就似乎是完全有害的，就会倾向于最终破坏一切固定性和任何明确的东西。这样，辩证法就成了通常所说的怀疑主义；正如知性过了头就是所谓独断论一样。但在对理性的或思辨的概念的全面把握中，辩证法就不再是怀疑主义了，知性也不再是独断论了。”

⑤ 这里的“反思”不完全与“知性思维”同义。黑格尔在《费希特与谢林体系之差异》一文中说：“反思，当其扬弃了有限之物时，就把自己提升成为理性；当其把理性的活动固执在对立中时，就使自己重新降低为知性”（《黑格尔全集》第1卷第45页）。又《小逻辑》第247页：本质论中的范畴是“反思的知性的产物”，反思的知性“将各范畴的区别一方面认作独立自存，一方面同时又明白肯定它们的相对性”。黑格尔在逻辑学的“本质”论中系统地集中地论述了这种意义下的“反思”。参阅《小逻辑》第334页：“那些反思的范畴总会被认为各个独立有效，可以离开其对方而孤立地理解的”。又第338页：“前面所讨

论到的反思的规定性，在它们的相互关系中也彼此有互相联系，但它们的关系只是'有'的关系，不是'是'的关系，这就是说，不是一种明白建立起来的同一性或普遍性。"并参阅本书附录《黑格尔论"反思"(*Reflexion*)》第二部分。

⑥ 关于"辩证法在苏格拉底手中，……仍带有强烈的主观色彩，叫做讽刺的风趣(*die Ironie*)"；"在柏拉图哲学中，辩证法第一次以自由的科学的形式，亦即以客观的形式出现"；参阅《哲学史讲演录》第2卷，第54页："……这就是著名的苏格拉底讽刺。他的这种方法是主观形式的辩证法，是社交的谦虚方式；辩证法是事物的本质，而讽刺是人对人的特殊往来方式。"所谓辩证法"以客观的形式出现"，就是把辩证法看成是客观事物的本质。

⑦ 参阅《哲学史讲演录》第3卷，第106、107、110、119—120页："怀疑论是这样的一种艺术，它把一切确定的东西都消解了，指出了确定的东西是虚妄无实的。""所以怀疑论是反对理智思维的，因为理智思维把确定的区别当作最后的、存在着的区别看待。""这种对一切规定的否定，就是怀疑论的特点"。"怀疑论并不是一种怀疑。怀疑是安宁的反面，安宁则是怀疑论的结果。……怀疑论则相反，无论对于此或对于彼，都一律漠然视之；这就是怀疑论的'不动心'的立场。"

⑧ 参阅《哲学全书》第一版序言注②和《小逻辑》116页。又《哲学史讲演录》第3卷第108页："我们必须把古代的怀疑论与近代的怀疑论分开，……古代的怀疑论具有真实的、深刻的性质。近代的怀疑论可以说和伊壁鸠鲁主义相近；这就是指葛廷根大学的舒尔兹以及另一些人所奠定的怀疑论。……舒尔兹等人所定下的基本原则是：我们必须把感性的存在，把感性意识所给予我们的东西当成真实的；但是对于其他的一切我们必须怀疑"。

⑨ 参阅《哲学史讲演录》第3卷第107页："积极的哲学本身之中便具有着怀疑论的否定方面，怀疑论并不是与它对立的，并不是在它之外的，而是它自身的一个环节"。

⑩ 参阅同上书第107—108页："怀疑论是反对理智思维的，因为理智思维把确定的区别当作最后的、存在着的区别看待。逻辑的概念

本身同时也就是这种辩证法；因为对于理念的真正的认识就是这种否定性，而这种否定性同时也是怀疑论所固有的。区别只在于怀疑论者停留在作为一个否定方面的结果上，说：这个和这个本身之中包含着一个矛盾，所以就消解了，就不存在了。这个结果是否定的；但是否定本身又是一个与肯定相对立的片面的规定性，换句话说，怀疑论只是一个理智的东西。怀疑论不知道这个否定同时也就是肯定，也就是一个本身有肯定的内容；因为这就是否定之否定，也就是无限的肯定，自己关涉到自己的否定性。”

第八十二节

这一节讲具体真理的最高阶段“思辨的或肯定的理性”。

“否定的理性”是讲的对立面的内在矛盾和必然转化；“肯定的理性”则是讲对立面的统一，讲对立双方构成同一个统一体的不可分离的环节。黑格尔分三点说明“肯定理性”的意义：

第一，辩证法不像怀疑主义那样只是简单地否定某种规定性，因而只有否定的结果，而是把“被否定的规定”包含在自身之内，因而它的结果不是“空的”，不是“抽象的虚无”，而是“具有肯定的结果”，其意义和内容较否定之前更为丰富①。

第二，辩证法的否定的结果不是“知性”的有限概念，而是“理性的”；这种结果就其为思想的产物而言，是抽象的，但就其为否定与肯定的统一而言，就

其为包含差别的规定的统一而言，则是具体的，而不是脱离了差别的“形式的同一”。“思辨哲学”正是以把握具体真理、把握对立面的同一为最终目标②。

第三，逻辑思想、具体概念的每一较高阶段都包含较低的阶段，“思辨理性”包含“知性”，因此，“思辨逻辑（黑格尔的唯心主义的辩证逻辑）内即包含有单纯的知性逻辑”。形式逻辑在黑格尔看来就是“知性逻辑”，它只是有限的思维形式的排比和叙述，根本不讲思维的内容和发展，因而也根本不能把握无限的、具体的真理，通常把有限的思想形式当作无限的东西的想法，是错误的。

“理性”的对象是具体的、无条件的，亦即多样性的统一体（“包含自己的规定性在自身内的东西”），因此，要把握这样的对象就得运用“人人所同具的”“理性”，而不能单凭“知性”。按“经验的一般方式”去认识无条件的统一体，往往是“首先”运用“知性”，而仅仅运用“知性”所得到的结果，不外是一些彼此孤立的、因而得不到说明和解释的武断的“假定”。

“理性”的对象是全体，是无条件的统一体，它是多样性的有限事物的根源和本质，因此，所谓“认识理性对象”，“认识理性法则”，或者说“合乎理性”，就是要认识到“理性对象”的无条件性，认识到它是“自己规定自己的”，认识到有限的个体事物应该“遵循”全体、“服从”全体。

前面特别是在讲康德的批判哲学时，关于“理念”所说的话，亦可适用于“思辨”一词，二者都是指思想的最高阶段和最终目标而言。这里需要补充说明的是：“思辨”并非“单纯主观”、“与经验不相符合”的意思，相反，“思辨的真理”既包括了又扬弃了主观与客观的对立，而这种对立正是“知性”所坚持的。“思辨的真理”就是全面的、具体的真理，在“思辨的真理”亦即“绝对”中，主观与客观既是同一的，又是有区别的；单说它是同一，就和单说它是区别、对立一样是片面的③。

哲学史上的神秘主义都不满足于“知性思维”，单就这一点说，“思辨真理”与神秘主义“相近”。在这个意义下，“思辨真理”“可以同时称为神秘的”（当然，就神秘主义认为绝对真理不能靠思想只能靠与思想对立的直觉才能把握而言，二者又是不一致的）。但是不要一提到“思辨真理”与神秘主义“相近”，就把“思辨真理”当成是“神奇奥妙和不可思议”的。神秘主义主张超出“知性思维”，这一点还是合理的；只有单纯按照“知性”的“抽象的同一性”原则思维的人，才认为超出“知性思维”的真理是神奇奥妙的。其实，“与思辨真理同义的神秘真理”，不过是许多不同规定的统一，是对立的统一，而“知性”却以为只有把这些规定看成是绝对分离和对立的，才是真实的。虔诚信教、“承认神秘真理为真实无妄”的人倒是重

视把握绝对真理即对立面的统一，（这和某些所谓“思想开明的人”不一样，后者根本见不到具体真理，见不到对立统一）但他们和某些所谓“思想开明的人”“同样”把绝对真理“纯粹当作神奇奥妙的东西”；他们认为只有“摒弃思维”，“禁闭理性”，靠一种与思维对立的直觉才能把握绝对真理，他们所理解的思想和“思想开明的人”所理解的一样，只是“知性”，在他们看来，“知性”独霸了思想的天下。黑格尔不同于神秘主义者，认为“思辨真理”是思维所能够掌握的，只不过不能把思维仅仅了解为“知性”，而应该进而理解为“思辨的理性”。

注　　释：

① 参阅瓦莱士《黑格尔哲学和逻辑学研究导论》，第275页：“对立双方的这种一致或同一并不曾消灭它们的对立或差异。差异继续存在，但处于中止（*abeyance*）状态，差异归结为统一体的一种因素或‘环节’。双方中任何一方都受到这种联合的改变：这样，每个起于统一体中的一方都有着比以前更丰富的意义。这个统一体（差异消失于其中，又在其中能找得到）就是理性的概念，——即思辨地把握住了思想。”

② 参阅斯退士《黑格尔哲学》第104页：黑格尔所用“思辨的”一词，并不包含含糊不确的意思，而是相反，它意味着确定性。在黑格尔看来，需要理性的原则——对立面的融合调解的地方，就是‘思辨的’。……黑格尔用‘思辨的’哲学一词指谓他自己的体系，因为对立面的同一是它的指导性原则。……在黑格尔那里，把一种哲学叫做‘思辨的’，那就表示对它的高度赞赏。”

③ 参阅本节注①

第八十三节

逻辑学共分三部分：

第一部分“存在”论是直接性的认识阶段，尚未深入地认识到直接的东西的背后。这一部分所讲的各个规定（范畴）间的推移转化，乃是从一个直接性的东西“过渡到”，或者说，“流转到”另一个直接性的东西。整个逻辑学都是讲的具体概念由潜在到展开的自我认识、自我发展的过程，但在“存在”的阶段，具体概念还处于“自在的”即“潜在的”阶段，其内容尚未展开。

第二部分“本质”论是间接性的认识阶段，即深入到直接东西背后的认识。这一部分所讲的各个规定（范畴），是“表层”与“底层”双方成对出现的，是两个各自具有一定独立性的东西互相关联，互相反映（反射、反思）①。“本质”论中的规定是“反思的规定”②。“本质”论是关于具体概念中各个环节（各个规定、范畴）的展开的学说：所谓“概念之自为存在和映现”（*Fürsichsein und Schein des Begriffes*）就是指概念的各环节的展开、反映、映现之意。

在第三部分“概念”阶段，对立双方消融为一个单一的概念，成为同一个概念的构成环节，每一方即

是对方，双方的关系不再是彼此从外面互相限制的关系，而是有机地统一在一起的关系。所谓“自在自为的概念”也就是“存在”与“本质”、直接与间接、潜在与展开的具体统一的意思，它是包含间接性在内的直接性，是“真正的直接性”③。

“存在”、“本质”、“概念”三个阶段不是平等并列的：正如“肯定的理性”包含“知性”和“否定的理性”一样，“概念”也包含“存在”和“本质”在内。“存在”与“本质”若互相分裂开来，都不是真理，只有两者的统一——“概念”，才是两者的真理、根据之所在。

也许有人会提出问题：“存在”离开了“本质”是片面的、不真实的，然则逻辑学为什么要从片面的、不真的阶段（“存在”）开始而不直接从真的阶段（“概念”）开始呢？黑格尔回答说，这是因为真理之所以为真理，不在单纯的结论，而在达到真理、“证实”真理的过程④，而就逻辑学的范围来说，这个过程就是由思想、概念的直接性（“存在”），通过自己的间接性（“本质”），以达到“真正的直接性”（“概念”）的过程。也就是说，要真正认识无限的统一体（上帝），就得认识它所包含的有限世界（即自然界与人类精神界）。

注　　释：

① 这里的“反思”，是居于“知性”与“辩证的理性”之间的阶

段。参阅第81节注⑤

② 第79节的讲解中说，“本质”的阶段相当于“辩证的理性”，这里又说“本质”中的规定是居于“知性”与“辩证的理性”之间的“反思”阶段的规定。这两种说法并不矛盾：第一、说“本质”阶段相当于“辩证的理性”，是就整个“本质”作为逻辑学的第二项（“反”），是“辩证的理性”的产物而言（参阅第79节注①）；说“本质”阶段的规定是“反思规定”，则是就此阶段内部所包含的各个范畴间的关系而言。第二，“本质”中的规定从最初的规定到最末的规定，大体上讲来，是一个逐渐克服各规定的独立性和“僵硬外在性”、逐渐达到诸规定间明显的同一性的过程（《小逻辑》，第323页），“反思”既有“知性”的特点，也有“辩证的理性”的特点，它是从前者到后者以致到“思辨的理性”的过渡和桥梁。参阅本书附录：《黑格尔论“反思”（*Rfletion*）》第二部分。

③ 关于逻辑学三部分的区别，可参阅《小逻辑》第240节。

④ 参阅《小逻辑》第159节附释（第326页）。并参阅《精神现象学》上卷，第2—3、12—13页及拙著《黑格尔〈精神现象学〉述评》，第7—15页。

第一篇　存在论

(Die Lehre Vom Sein)

第八十四节

这一节简述“存在”论中的范畴的特性。

“存在”(*Das Sein*, 亦可译作“是”或“有”)是一切事物的最普遍、最抽象的特性。世界上的事物千差万别，但它们都是“存在”。所以，“存在”是具体概念、绝对真理(亦即无限的统一性整体)的最一般的规定，在“存在”中，具体概念的各个环节、各种特性都还没有得到展开和显露，它只是“自在的概念”，只是概念的潜在状态。

凡属于“存在”范围内的规定(范畴)，都是直接性的①。把这些规定分别开来看，则它们是“彼此互相对立的”②，即互相外在的；进一步来看这些规定(从辩证的角度来看这些规定)，则它们不是固定不移的，而是“一方过渡到他方”，即由这一直接性的规定

过渡到另一直接性的规定，例如质过渡到量，量过渡到质③。

这种由一方过渡到对方的进程，一则是一方离开自己本身向自己以外越出来（*Heraussetzen*），因而是“潜在存在着的概念”的向外扩张，但同时也是一方“深入于其自己本身”，是存在的向自己内部回复（*das Insichgehen des Seins*），例如由量变过渡到质变，一则是量变越出了自己，一则也是量变本身的深入。所以，在“存在”的范围内解释概念，既然要从整体上解释存在，那就得同时注意扬弃一方的直接存在，扬弃一方的存在的“本来形式”，说明它如何“过渡”到他方。

注　　释：

① 参阅上节。

② 这里的“互相对立”不是指“本质”篇中的范畴成双成对的意思，只是指“彼”不是“此”，“此”不是“彼”。

③ 参阅《小逻辑》第240页：“在存在的范围里，当某物成为别物时，从而某物便消逝了。”意思就是说，在“存在”的范围里，由一方“过渡”到他方，就是一方消逝，他方兴起，亦即他方顶替此方，而不是他方包含此方（当然，在“存在”的范围内，他方也“潜在地”包含此方，这一点以后再讲）。

第八十五节

根据思维与存在同一的原则，“存在”以及从“存在”中推演出来的全部逻辑学的规定（范畴），都不仅是

属于存在的范畴，而且也是逻辑思维的范畴。

逻辑学的全部范畴都是“绝对”即上帝①的规定和环节，每一个规定、范畴都是对“绝对”的一种说明，都是在一定阶段对“绝对”的一种认识，因此，每一范畴都可以看成是对于“绝对”的界说，都可以说是从本体上、从本性上去界说“绝对”②。

然而，更确切地说，在按“正、反、合”组成的范畴系列中，只有第一与第三两范畴可以看作是对“绝对”的界说：第一范畴是“正”，是对具体真理的简单的规定，是具体真理的全体，只不过是在“正”的阶段中的全体尚未经分化、未经开展罢了；第三阶段是“合”，是经过分化、开展后又回复到了统一，回复到了“简单的自身联系”③，这个阶段当然更是一个全体。由于第一和第三两阶段都是讲全体性的范畴，故只有它们能作为无限的“绝对”的界说；至于第二范畴“反”，则表示某一三一体范围内的“分化阶段”或否定阶段，不宜于表述无限的全体，只适于界说有限事物。

但是，无论如何，运用界说、下定义的形式去说明上帝总是不够的：下定义的形式总是用一些谓词去说明主体，主体便好像是浮现在我们心目中的一个有待说明的、隐藏在诸多谓词背后的东西(“基质”)。随便你用多少命题，下多少定义，那个“基质”(主体)总无法为你所穷尽；即使是“绝对”这样的主体，只要

采取这种形式，也只是一种可以意会的东西，"一本身无确定性的基质"。在黑格尔看来，"绝对"只有用整个逻辑范畴的体系才能表达。关于命题、判断不能表达和穷尽无限的具体真理，可参看《小逻辑》第31节和下面关于判断的章节。

"存在"论中的三大范畴，质、量、度（关于质、量、度的定义详后），是对"绝对"的最初的、直接的说明和认识，所以是贫乏的、最抽象的范畴。直接的、感性的意识或认识，就其同时是思想活动而言，它也具有思想范畴的意义，但它只能是质和量这样的仅仅表示直接认识的抽象、贫乏的范畴，而不能是深入事物内部的内容丰富的范畴。通常以为感性意识最具体、最丰富，其实，这只是"就其材料而言"，若就感性意识所包含的思想内容来看，它是最贫乏、最抽象的，因为感性意识不能把握事物的内在本质——思想（黑格尔唯心主义地把"客观思想"看成是事物的内在本质④）。

注　　释：

① 在康德看来，"无条件的东西"（*Das Unbedinpte*）就是形而上学的东西，相当于宗教上的神性、上帝；费希特的情况基本相同，不过他经常用形容词"绝对的"（*absolut*）一词；谢林则赋予"绝对"以自然的意义（参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注）。

② 所谓对上帝予以"形而上学的界说"，就是从本体上、从本性上说明上帝。而要作这种说明，就得运用思想的形式即逻辑范畴。所以逻辑范畴就是对上帝的本性的说明。

③ 关于"简单的自身联系"，参阅第80节注②，不过这里所说的

"由分化而回复到简单的自身联系"则是指多样性的具体统一或对立统一。

④ 参阅《小逻辑》第19—25节。

A. 质 (Die Qualität)

(a) 存在 (Sein)

第八十六节

这一节主要讲逻辑学为何以"纯存在"这个范畴作为开端①。

逻辑学以"纯粹思想"为研究对象，而在"开始思维时，除了纯粹无规定性的思想外，没有别的"，也就是说，在思维过程中，最初所碰到的（即尚未作任何进一步的考虑时所碰到的），就是"没有任何进一步规定的"、只具有"单纯直接性"的"纯存在"，"纯存在"是思维活动中最基本的对象。承认"纯存在"，并不需要预先假定别的东西作为前提，因此，"纯存在"就可以作为开端。反之，如果以有规定性的、"包含着中介性的"(即"包含着间接性的")东西亦即特定的存在为开端，则它还需要用别的东西来说明，需要以别的存在作为前提，于是第一要以第二为前提，"其一"要以"其他"为前提，因而所谓第一根本不成其为第

一，不成其为开端。正如**附释一**所说，开端只能是完全无规定的东西，也不能是扬弃了规定性、间接性之后的无规定性，因为那样一来，其中还是包含有间接性。因此，开端必须是“最原始的无规定性”②。

当然，“存在”也可以界说为“我即是我”(费希特）或“绝对无差别性”(谢林）等等，因而可以把这些形式(指“我即是我”，“绝对无差别性”等等）作为绝对确定无疑的东西、作为对绝对真理的“理智直观”而看成是开端，但这些形式中，每一个都是具体的，是包含着中介性的，因而都不能作为开端③。如果一定要以“自我”(费希特认为“理智的直观”是行动的直接意识，它以“绝对”为对象，它能超出主客的对立，超出认识）为开端，那就只能“去掉其具体性”④，使“自我”变成脱离了间接性、多样性的空虚的“存在”，其结果还是以抽象的、直接的东西为开端。反过来说，“纯存在”若发展成为包含间接性在内的“存在”，则“纯存在”也就不成其为“纯存在”，而是作为具体真理的“纯粹思想”(或“纯粹直观”)了⑤。当然，“纯存在”也是“纯粹思想”，不过只是处于最低阶段的“纯粹思想”，最高的、真正的“纯粹思想”同时是“具体思想”、“具体真理”。

根据第85节所说，如果把每个逻辑范畴看成是对“绝对”的一个界说，则“存在”是对“绝对”的第一个界说，也是最抽象、最空疏的界说。哲学史上相当于

这个逻辑范畴的学派是爱利亚派。爱利亚学派把"存在"的概念当作是最真实的东西，是"最高的实在"（上帝），它所说的"存在"也是一个"排除"了每一个别事物的"限制"和特性的最一般的概念。此派认为"存在"以外并无"非存在"。黑格尔说，爱利亚学派"认上帝是一切实在的总和"，就是指此派所说的"整个存在是一"、"存在以外便无非存在"⑥。

这里，黑格尔对比了爱利亚学派与斯宾诺莎的学说：爱利亚学派所讲的"存在"是"排除"了一切"限制"、一切特殊性的概念，它完全排斥否定性（"非存在"）；反之，斯宾诺莎的哲学最高范畴"实体"（上帝）则是包含"反思"即间接性⑦在内的，他是注意有限性和否定性的。他说："一切规定就是否定"⑧。爱利亚学派是用排除限制，排斥否定性的办法表明上帝（"存在"）是"真实者"；斯宾诺莎则是指出上帝（"实体"）为一切有限存在物之所以能存在的原则、根基，从而表明上帝是"真实者"，耶柯比指出了斯宾诺莎学说的这一实质。

附释二比较集中地阐述了黑格尔的哲学史观：即关于哲学史上各种哲学体系的相继出现与逻辑范畴体系的相应关系的理论；关于逻辑理念的发展与哲学史的发展都是由抽象到具体的理论；关于哲学史的发展不是一个系统简单抛弃另一系统而是一个超出另外一个、包含另外一个的理论；关于哲学史上各种哲学体

系都是以唯一的“理念”为对象的理论，如此等等⑨。

注 释：

① 这里只是讲逻辑学的开端，不是一般地讲哲学的开端。关于“开端”的几种意义，参阅第17节注③。

② 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第73、80页)：“所以开端必须是绝对的，或者换个同样意义的说法，是抽象的开端，于是，它不能有任何作为前提的东西，必须是不由任何东西为中介，也没有根据；勿宁说，它本身应当是全部科学的根据。因此，它必须直接了当是一个直接的东西。……因此，开端就是纯存在”。“构成开端的东西不能是一个具体的东西，不能是在它自身内包含着一种关系的东西。……开端不应当本身已经是一个第一者和一个他物，一个在自身内就是第一者和他物，一个已经包含着前进发展的东西。因此，造成开端的东西、开端本身，就其为单纯的、未充实的直接性而言，必须被看成是一个不可分析的东西，是存在，是完全的空无”。

当然，黑格尔自己也清楚地意识到，根据概念的圆圈式发展的思想，“纯存在”潜藏着后继的一切概念范畴，并以它们为自己的根据，“从这方面看，这个纯存在既是绝对直接的东西，同样也是绝对有间接性的东西”(《黑格尔全集》第4卷，第76页)。但他认为，作为开端来看的“纯存在”则只能看成是毫无规定的直接之物，所以他又说：“但同样本质的是，必须仅仅片面地把纯存在当做纯粹直接的东西，因为正是在这里纯存在是作为开端的”(同上)。

③ 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第81页)：若不以“纯存在”为开端，而以别的东西为开端，则不论采取什么形式，都会遇到把包含间接性的东西作为开端的缺点和困难，例如费希特以“自我”为开端，因为它是“直接确定的东西”，是“绝对的确定性”、“自我确定性”，但是“自我一般同时也是一个具体的东西，或者勿宁说，自我是最具体的东西”，而包含多样性和关系在内的具体的东西不能作为开端。

④ 同上书，同上页。

⑤ “纯粹思想”是黑格尔逻辑学的研究目标和对象，它就是具体

真理（参阅《小逻辑》第19—25节）。

⑥ 亚里斯多德《形而上学》，第15页："他（指巴门尼德——引者）宣称'是（即存在——引者）以外便无非是（即非存在——引者），存在之为存在者必一，这就不会有不存在者存在。"又柏拉图《泰阿泰德》（商务印书馆1963年版）第72—73页："迈力索士与巴门尼德之流主张，万有混一，其中静寂，弥漫绵衍，欲动无隙"。意即整个"存在"是一，没有运动的余地。

⑦ 参阅第83节注①；《小逻辑》第83节。

⑧ 参阅《哲学史讲演录》第1卷，第265页："'一切决定皆是否定'是斯宾诺莎的伟大命题。巴门尼德说，无论否定的东西将取什么形式，它是毫不存在的。把'无'当作真的东西就是'错误的道路，……'。"

⑨ 参阅《小逻辑》第13、14节及《哲学史讲演录》第1卷，第17、21—22、34、35、38—39、40、42、43、48页。

又关于哲学史上各种体系均以"永恒及真正现在的东西"——唯一的"理念"为内容和对象，还可参阅《小逻辑》第17页："内容实质（指哲学的内容实质——引者）本身是万古长新的"。同书第10页："哲学的历史就是发现关于'绝对'的思想的历史。绝对就是哲学研究的对象。"

关于巴曼尼得斯哲学"第一次抓住了纯思维"，参阅《哲学史讲演录》第1卷，第267页："真正的哲学思想从巴尼德起始了，在这里面可以看见哲学被提高到思想的领域。一个人使得他自己从一切的表象和意见里解放出来，否认它们有任何真理，并且宣称，只有必然性，只有'有'才是真的东西。"

关于认识"思维的纯粹性"（即"纯粹思想"）之困难，参阅《小逻辑》第2、3节，第63页。

关于逻辑学不能以"自我"和"绝对无差别，为开端的几句话，意思是说，第一个"纯粹思想"只能是"纯有"，如从"自我"等开始，则只能对"自我"有一"表象"，而尚未达到"纯粹思想"的地步；而且就思想内容来说，以"自我"为开端，就仍然会把它变成"纯存在"。参阅本节注③。

第八十七节

这一节讲“非存在”（“无”）的范畴。

“纯存在”（“纯是”、“纯有”）只说出了“x 是——”，至于是什么，则毫无所说，换言之，对x除了说它“是”之外，未作任何进一步的规定，所以，这样纯粹的“是”，是“绝对的否定”，即什么也不是；从正面来直接地看它，也可以说它就是“无”（*das Nichts*）。

给“绝对”下一个定义，说“绝对是无”，这就等于说它是毫无内容的东西，是“单纯的、自身同一的、无规定的、抽象的统一”①。

如果为了防止人们对“有即是无”、对消除有无之对立感到诧异，把“有”专门理解为有特定性质的“有”，从而使“有”与“无”非区别开来不可，那就失去了这里所说的“纯有”的意义。这里说“有即是无”，并不是指作了“进一步较具体的规定”的“有”，并不是指特定的存在，（例如不是指口袋里有一百元钱等于无一百元钱）而是指“纯有”；只有上述意义下的“纯有”才是无。“纯有”和“纯无”都是无规定性的，因此，两者间的区别只是“指谓上的区别”，没有实际上的区别，只是“应该”有区别，或“潜在的区别”，而没有像后面的“定在”（“限有”）那样是“发挥出来”了的区别。属于“定在”的两物，各具特点，

其间的区别是很显明的。但如果说"一切皆有，外此无物"，这就不是就有限的个别之物而言，而是就"一切"来说，这个说法只说出了一切都是存在，而"抹煞了所有的特定的东西"，抹煞了特性，因而等于是"绝对的空无"，等于什么也没有说。

"有"与"无"两范畴，彼此孤立开来，都是"同样的空虚"。逻辑的推演就是要通过"后思"，"对'有'和'无'加以进一步的发挥"，发现它们的更深一层的"必然性"，这样，才能对于"绝对"有一个"更确切的规定和更真实的界说"，这就是"变易"。"变易"以"有"和"无"为自身的构成环节，是一个"具体的东西"。

黑格尔认为把"无"与"有"分割开来，固然是抽象的，但把两者结合起来看，则"无"的范畴具有极重要的地位："无"是否定性的环节，任何事物只有通过否定性的环节才能"深入于它自身的最高限度"，也就是说，肯定只有通过否定才能达到否定之否定，就这个意义来说，"无"是自己决定自己，是"绝对的肯定"即"自由"。黑格尔关于"无"的最高形式是"自由"的说法显然是很牵强的。

注　　释：

① 《哲学史讲演录》第1卷，第131页。

第八十八节

这一节讲"有"与"无"的对立统一——"变易"。

这一节开宗明义说：如果无，作为这种直接性的东西，是自身等同的，那么反过来说，无也就是和有同一的东西；因此，有的真理和无的真理①就是两者的统一——"变易"。黑格尔这段话是关于为什么"有""无"的统一是"变易"的概括性说明，但是很晦涩难懂。基本的意思是说："有"和"无"同样都是"自身等同的"即无规定性的东西，单纯的"有"和单纯的"无"皆不真实。"有"的真实性在"有"与"无"的统一，"无"的真实性在"无"与"有"的统一。一句话，"有"与"无"双方，分则俱伤，合则两全。说"变易"(二者的合与统一）是"'有'与'无'的真理"，就是这个意思②。

在简要地指出了"有"与"无"的统一是"变易"之后，本节共分五点来解释这个问题：

(1) 从"纯有""纯无"均无规定性推论到"有即是无"这个命题，推论到"有"与"无"的统一性——"变易"，完全是纯逻辑的概念分析的结果③。

(2) 再次申述"有即是无"不是说就个体的、有限定的存在物、有特定内容之物而言，不是说有某物

即是无某物；再次申述单纯的“有”与“非有”的范畴之空洞贫乏，不能正确表达“绝对”的本性和丰富内容。

（3）回答常人所谓难于形成有无统一的概念问题。黑格尔指出：如果这话是指难于掌握思辨的真理即对立统一，则应该承认，哲学知识本来不同于日常生活所熟悉的知识。如果这话是指难于“想象”或“表象”有无的统一，则应该认识到，对有无的统一达到一个“表象”并不难，例如“开始”这个观念就是“变易”这个概念的一个很浅近的例子和“表象”。

（4）指出“有与无同样”或“有无统一”的提法太强调统一，容易引起人的误解④；其实，在统一中，两者是有差异的，离开了差异，无法理解统一。“变易”不仅是“有”与“无”的无差异的“统一”，而是“包含有‘有’与‘无’的差异性于其内”的，是“自己反对自己的”，即是说是有矛盾的，是一种“内在的不安息”；如果其中无差异、矛盾，则成了“没有运动的自身联系”⑤，成了静止。反之，“定在”——特定的东西，则是这种忽视差异的“统一”，是在“统一”形式下的“变易”，因此，它是“片面的、有限的”；在“定在”中，“有”与“无”的差异、对立“好象是消失了”。不过，实际上，“定在”中仍然潜藏着“有”与“无”（此与彼）的对立。

（5）和“变易”相反的原则是“无不能生有，有

不能变无”(又可译作“从有只能到有”，“从无只能到无”)，巴门尼德就主张这种观点，它因而被看成是泛神论⑥。古代哲学家赫拉克利特、亚里斯多德已经明白地见到“无不能生有，有不能变无”的原则事实上是取消了“变易”。黑格尔认为，泛神论是把“知性”中的“抽象同一性”当作原则。

附释部分首先申述了单纯的“有”和单纯的“无”都不是具体思想、具体概念，而只是“空虚的抽象”；“有”的真理、概念只能是与“无”的统一——“变易”，“无”的真理、概念也只能是与“有”的统一——“变易”。

其次，**附释**部分还简单地从一个方面反驳了把“思”(思维)与“有”(存在)对立起来的看法。他说，为了反驳这种看法，首先要问对“存在”如何理解？如果按知性反思式的思想方法，把“有”界说为单纯的同一和单纯肯定的东西，则“有”与“思”两者皆具有这种相同的规定，因而两者并不是简单对立的。只有把“有”了解为具体的即特定的存在，二者才是对立的；可是说思维与存在同一，并不是就特定的存在（如一块石头）来说的。单纯地说“存在”时，只是就“纯全抽象的东西”(“纯有”)而说的；可是对于“无限具体”的、内容无限丰富的上帝，则单用“存在”是不足以表述的。

最后指出了哲学史上赫拉克利的思想体系相当于

逻辑学上“变易”的范畴⑦；哲学史上较后的体系包括较前的体系⑧。

注　　释：

① 黑格尔把“正反合”的“合”叫做“正”的真理和“反”的真理。“真理”一词在这里系指根据、基础、说明、具体、成果等意。哈利士《黑格尔逻辑学》，第170页：“一物的‘真理’是黑格尔的一个专门术语，意指成果或结果——一个过程的经过考验和被认可的余存物”。瓦莱士《黑格尔哲学和逻辑学研究》第324页：“真理，一部分与‘具体’同义，一部分与‘概念’同义”。

② 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第78—79页）：“纯有和纯无因而是同一的东西。真理的东西既不是有，也不是无，而是有已经走进了——不是走向——无，无已经走进了——不是走向——有（即有中包含了无，无中包含了有——引者）。但同样，真理不是两者的无区别，而是它们并不同一，它们绝对地有区别，而又是彼此互不分离和不可分离的，是每一方直接地消失于其对方之中。所以它们的真理是一方直接消失于他方之中的这种运动即变易。”可以看到，“变易”就是为了表达不同一的、有区别的“有”与“无”两者的同一性、不可分离性的一个概念。

关于“纯有即是纯无”，第87节已经说明了；这里需要解释的倒是二者的区别何在。黑格尔对二者的区别未作解释。“显然，他认为看出歧异并无困难，障碍只在于承认同一性”(哈利士：《黑格尔逻辑学》，第171页)。但既说二者只有“指谓上的区别”，又说有差异，这个差异究竟何在，就引起后人很多解释；库诺·费舍说：“有和无不单纯是同一的，而且也是有区别的：有，意指思想是；无，意指思想还是完全没有展开的和没有内容的”(库诺·费舍：《近代哲学史》第8卷，第448页)。麦克塔加尔特说：“如果关于有和无只能说到它们的同一性，那么辩证过程就会停留在第二项。既没有矛盾，也就没有更向前进的根据。但这并非全部真理(《大逻辑》第1卷，第84页，《哲学全书》第88节)。因为‘有’‘无’两项本来就是具有不同意义的。‘有’意谓着一种纯粹的肯定——没有非实在性的实在性(即离开否定谈肯定，离开非实在性谈实在性——引者)。‘无’意谓着一种纯粹的否定——没有实在性的非实在性

（即离开肯定谈否定，离开实在性谈非实在性——引者）。因此如果说一方等于是另一方，那就会引起矛盾。……黑格尔在'变易'中找到了这种矛盾（指双方既有区别，又有同一——引者）的必然调解"（麦克塔加尔特：《黑格尔逻辑学注解》，第16—17页）。瓦莱士说："'有'和'无'并非仅仅是同样的，它们也是有区别的：它们至少倾向于彼此过渡"（《黑格尔哲学和逻辑学研究导论》，第323页）。"简言之，有和无的真理不在它们自身，而在它们的过程中，——从一方过渡到另一方的这种过程就是'变易'。……这两个抽象物除了彼此过渡的过程中之外，没有真理；而这种过渡或推移就是'变易'"（同上，第322页）。

③ 参阅斯退士《黑格尔哲学》第138页："我们必须注意，不要设想变易的范畴中有时间的因素。有和无是逻辑上相互过渡，不是在时间上一个跟着一个。"又芬德莱《黑格尔再考察》第158—159页："人们经常责难黑格尔把像变易这样一种经验的、时间上的概念引进来调解两个非时间上的范畴。他们争辩说，在纯概念的系列中，不容许借用这样的经验的东西。但是按我们的观点，这种争论并无实质内容。辩证法必须以创造的形式松解它的疙瘩，而假如它从更丰富的联系中借用某些概念来这样做的时候，那是不能有什么失误的。而且，黑格尔这里所谈论的'变易'，就像整个辩证法中'发展'和'过程'这些有特性的词一样，并不明显地就是一种仅仅应用于时间中的事物的观念。显然，它也同样应用于非时间的变数和质变，……我们为了某种有限目的可以从时间和时间中的事物抽象出来，但是我们的概念却都是被构造起来讨论时间中的事物的，而且如果这些抽象物不能再次被解脱，则我们的概念是没有意义的。这正是黑格尔在这里所尝试着要表示的意思"。芬德莱的这段解释颇具深意：在黑格尔那里，"变易"的概念和其他的概念一样，虽然就其本身而言是纯粹的逻辑分析得来的，是超乎时间之外的抽象物，但实际上它是从时间中的事物概括出来的，并且可以"解脱"这种抽象性，从而回过头来应用于这些事物。

④ 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第100页）："这里还要特别提到这个暂且说是不幸的词统一（*Einheit*）；统一比同一（*Identität*）更多地指一种主观的反思。它首要地被看作是由比较、

由外在的反思而发生的关系。由于比较在两个不同的对象中发现了同一的东西，这就有了统一，……因此统一表示完全抽象的同样（die abstrakte Dieselbigkeit），所说的对象越是明白地显示出有区别，统一这个词就越生硬刺耳。因此，说不分离性和不可分离性比说统一更好；但这又没有表达出全体关系的肯定方面。"又《哲学史讲演录》第2卷，第299—300页："'统一'一词不太好；它是一种抽象，单纯的理智抽象"。

⑤ "自身联系"（Beziehung—auf—sicl），参阅第80节注②。

⑥ 参阅《哲学史讲演录》第1卷，第274页："这种说法（指埃利亚学派否认产生的说法——引者）后来被说成是泛神论（斯宾诺莎主义），泛神论是建筑在'无不能生有'这一命题上面的。"又《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第91页）："那些主张甚至激烈主张无就是无那个命题的人，不曾意识到，他们这样便同意了埃利亚学派抽象的泛神论，实质上也就是同意了斯宾诺莎的泛神论。把有只是有、无只是无当做原则的哲学见解应叫做同一性体系；这种抽象的同一性是泛神论的本质"。

⑦ 赫拉克利特的"一切皆在流动"是指时间上的流动，黑格尔所讲的"变易"是逻辑上的、非时间上的。参阅尼可拉·哈特曼《德国唯心主义哲学黑格尔卷》（柏林1929年版——下同——第199—200页）："赫拉克利特第一个认识到并主张两条道路的同一：同一个变易同时是产生和消灭，二者不是两个过程，而是一个过程；一方的消灭就是另一方的产生。实质上这里已经包含了有与无的全部辩证法。在黑格尔这里，我们只需把它变调为非时间的和原则上的东西"。

⑧ 参阅第86节注⑨及《小逻辑》第86节附释二。

(b) 定在(Dasein)

第八十九节

这一节讲“变易”到“定在”的过渡和“定在”(“限有”)的含意。

“变易”是消逝的过程，是“不安息”(逻辑上的，非时间上的)；由于自身的矛盾，“变易”过渡到“定在”即有规定性的存在，“定在”和“变易”一样包含“有”与“无”两环节，但“有”与“无”不再是不安息地互相过渡，而是平静地作为“定在”的两个组成部分。“定在”是“变易”的“结果”，是“变易的扬弃”或“变易自身的消灭”，所以它是“已经变成的东西”即“经过变易”的东西。

第82节谈到“肯定的理性”是认识到辩证法的结果是肯定的，认识到对立统一是辩证发展的结果，是具体真理，它不像“知性”那样坚持孤立的、片面的规定性，否认矛盾，否认生灭，如像巴门尼德和芝诺所主张的那样。巴门尼德和芝诺的论证虽然包含有辩证法即矛盾转化的思想，但这种辩证法只是停留在“否定的辩证法”阶段，忽略了矛盾转化的结果是肯定的，是无中有有，有中有无①。

依此说来，第一，“定在”是有无的统一，在“定

在”中，直接的、单纯的“有”和直接的、单纯的“无”都被扬弃了，都不是原先那种样子的“有”和“无”了，而且两者矛盾转化的“不安息”过程也消逝了、被扬弃了。第二，“定在”既然扬弃了矛盾转化的过程，它就是超出了矛盾的“简单的自身统一”，是一个“具有否定性或规定性的有”，因为特定的存在（“定在”）是此（规定性）不是彼（否定性），两者安静地处于同一个统一体中。

黑格尔认为哲学史上并没有与“定在”的逻辑范畴相应的哲学体系②。

注　　释：

① 参阅《哲学史讲演录》第1卷，第275—276、279、280页。

② 关于这一点，参阅《哲学史讲演录》第1卷，第331页：“在逻辑发展进程里，诚然首先出现‘限有’〔或译‘定在’〕。但‘限有’是表现着的，是映象。它属于现象界范围，因此不能成为哲学的原则。哲学在历史上的发展必须与逻辑哲学的发展相一致。但在这里我们必须指出，有些概念乃是在逻辑上有而在哲学史上却没有的。譬如，‘限有’就是这样”。

第九十节

这一节从分析“定在”谈到“质”的范畴。

“定在”是有规定性的存在，不像“纯有”那样毫无规定性，“定在”的规定性单独地、直接地就其本身来看就是质①。

“定在”包含着“有”与“无”、此与彼的区别，

而又扬弃了这种区别，使区别着自己与彼物的规定性"返回到它自己本身"中，亦即使二者统一于"定在"这个统一体之中，作为这种统一体的"定在"就是"某物"（"在那里存在着的东西"）。"定在"与"某物"的区别在于：前者是就"定在"区别于他物（规定其为此而非彼）而言，后者是就"定在"之包含、扬弃这种区别而言，就其为否定之否定而言②。这里，"某物"还不是"定在"之外的另一个范畴。

"质"与"量"都是"定在"的规定性，区别在于："质"是与存在"同一的直接的规定性"，有此"质"则它直接地是（有）此物，无此"质"则它直接地不是（无）此物；"量"不与存在直接同一，它在一定限度内不影响其是此物或不是此物③。

"质"的范畴在自然界比在精神界更占重要地位。氧气有氧气的质，氮气有氮气的质，两个质的不同就充分说明两者的不同。精神现象则不尽然：例如道德上的品格（*charakter*）就相当于此处所谓"质"，但不能说品格充分说明灵魂，不能说品格是"与灵魂直接同一的规定性"。但即使在心灵中，"质"也有显著的表现：疯狂或极度痛苦时，灵魂、意识就完全为猜忌、恐惧等情感（品格、质）所浸透，这时的情感（品格、质）能充分地、"穷尽地"说明灵魂、意识。黑格尔在这里实际上是玩弄文学游戏："质"（*Qualität*）的字根是"痛苦"（*Qual*），两者相通，所以黑格尔把痛

苦、发狂时的情感、意识说成是“质”④。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第124页)：“规定性如此单独地孤立开来，作为存在着的规定性，就是质”。

② 参阅同上书第130页：“扬弃区别是定在的特有的规定性；所以它是内在的存在(*Insichsein*)；定在就是在那里存在着的东西，即某物。某物作为单纯存在着的自我联系，是第一个否定之否定”。

③ 参阅《小逻辑》第188页。

④ 参阅黑格尔《哲学全书》第二版序言注⑦。

第九十一节

这一节讲“定在”和“质”的双重性。

“质”是使“定在”是此而非彼的规定性，所以“质”或“定在”，就其是此(“作为存在着的规定性”)而言，是现实性(*Realität*)①，就其为非彼而言则是否定性(*Negation*)。现实性和否定性是包含于“质”或“定在”之中的两个因素。这里，“现实性”一词是和“否定性”相对待的。这里的否定性不再像前面所说“纯有即是无”那样，是一种“抽象的虚无”，而是具体地对某方面的否定，是“定在的一种形式”——“异在”(“彼”)。

否定性(“异在”或“彼”)是“质”的一个因素，是“质的自身规定”，但“质”又与“异在”有差别，换言之，“质”既包含有“异在”，但又与“异在”有差别。所以“质”是相对于他物而言的东西，是区别于

他物的东西,(例如白是相对于黑而言的,冰是相对于水或汽而言的),是"定在"或"某物"指向他物,向他物"扩展",即"为他存在"。若就"质"的存在本身而言(对比其与他物的联系而言),则可以说"质"是"自在存在",因为"质"的本身只是潜藏着他物。总之,"为他存在"与"自在存在"是互相对待的两个术语,(犹如"否定性"与"现实性"的关系一样),前者指"质"之指向他物,指"质"之"与他物的关系";后者指"质"中所包含之他物尚未显露出来,指"质"之"自身同一性"、"自身关系"②。

一般人总以为特定的事物只有肯定的一面,只有存在的形式,不懂得任何特定的事物都同时还具有否定的一面即非存在的形式。其实,单纯的肯定、单纯的"存在",正如前面所说,是空无,是"不安定的",即是说,是要过渡到空无的。此外,如果说可以有理由把特定的存在("定在")与抽象的、单纯的存在混淆起来的话,那也不过是因为"定在"中包含的否定性尚未显示和展开;一旦像后面的"自为存在"那样展开了否定性,那样明显地看到了否定性,就不致于把"定在"看成只有肯定、存在的一面,不致于把它同"纯有"(单纯的存在)混淆了。

附释的后面一部分说明了"现实性"的另外两种含义:一种是相对于计划、目标等"内在的主观的观念"而言的"现实性",这种意义下的"现实性"就是

指主观的东西见之于特定的存在之中，实现于特定的存在之中的意思；另一种是指“符合其概念”的存在，指必然性的存在（即“不致再与理想性不同”的存在），这种含义下的“现实性”(*Realität*)就是《小逻辑》第6节所讲的“实在性”(*Wirklichkeit*)。关于这里所说的“理想性”以“自为存在”的形式出现的问题，下面讲到“自为存在”时再讨论③。

注　　释：

①　《小逻辑》第6节所讲的“凡是合理的就是实在的，凡是实在的就是合理的”，其中“实在的”一词，其名词原文是*Wirklichkeit*，和本节所讲的*Realität*是两个不同的字。

②　《大逻辑》，《黑格尔全集》第4卷，第135页。

③　见《小逻辑》第212页。

第九十二节

这一节讲“定在”的两个特性。

“坚持与规定性区别开来”的“存在”(亦即无规定性的“存在”)是“存在之空洞抽象”，是“纯有”，“纯有”是“自在存在”（“潜在的存在”）①。反之，“定在”则是有规定性的存在，这里，规定性与存在同一：有此规定性，即有此物存在，无此规定性，则无此物存在（有水的规定性，即有水之存在，无水的规定性，则它不作为水而存在）。但规定就是否定，说某物是此物就意谓着它不是彼物，所以规定性就是“限

度”、“界限”的意思。“异在”（“彼”）是“定在”的“固有成分”，凡特定的存在（“定在”）总包含有“非彼”的内容在内。这样看来，“某物”或“定在”可以说具有两重特性：第一，它是“有限的”、有终极的；第二，它是“变化的”、是要超出自己的极限而变为他物的。

附释部分解释了这两重特性：

首先，黑格尔在这里指出了“限度”、“否定性”的重要性，说明它是和存在“直接同一”的：某物有此限度就成其为某物；过此限度，就不成其为某物。所以“限度”是贯穿于“定在”之内的成分，而不是外在于“定在”的。值得注意的是，这里所说的是“质的限度”，而非“量的限度”，不可将二者混淆，因为“量”确实是外在于存在的②。“限度”对于为人作事也很重要：要使自己成为一个特定的存在，就必须“限制自己”，有所不为然后有所为；厌烦限制，无所不为，则不能达到实在（*Wipklichkeit*）而只能“沉溺于抽象之中”③。

其次，黑格尔说明了“定在”因包含有内在矛盾而不断变化的道理。“限度”就是限定某物是此而非彼，所以“限度”既包含有“现实性”，又包含有“否定性”，“某物”（“定在”）既是某物（此物），又“潜在地”是别物（他物）；不可离“否定性”而言“现实性”，亦不可离别物而言某物。譬如月亮并不单纯是太阳以外的别物，实际上，月亮（就其为某物而言）以太阳

（就其为别物而言）为自身的“有限性”，月亮具有太阳于其自身，离开了太阳，月亮不成其为月亮。柏拉图的对话《蒂迈欧篇》已道出了有限事物的这种特性④。黑格尔指出："定在"（某物）正由于包含自身与别物的对立和内在矛盾，因而“引起自身变化”，使“定在”“不断地超出自己”而变成为别物。

如果对“定在”中的矛盾不采取“思辨的”看法、“概念的”看法，而采取一种“表象的看法”，则会误以为有限之物（“定在”）原来是“静止地保持在它的界限之内”（例如误以为生命原来是静止地保持在生命的界限之内），只是由于外力（而不是“基于定在自己本身”），生命才变成死亡。其实不然，矛盾即在“定在”自身之内，变化即是“定在”的“潜在本性”，例如生命本身即潜藏有生与死的矛盾、变化，并不是原来只有单纯的生。

注 释：

① 这里的“自在存在”与上节的“自在存在”，原文都是*ansichsein*，含意却不完全相同：上节是就“质”之本身而言，这节是就“存在”之本身而言。

② 参阅《小逻辑》第188，202页。

③ 参阅第80节注③及《小逻辑》第80节。

④ 参阅《小逻辑》中译本第206页译者注。

第九十三、九十四节

第九十三节只有一句话，和下节紧密相联，故合在一起讲。这两节主要是讲“坏的无限”。

特定的某物（甲）必然过渡到别物（乙），而别物本身又是一个某物，因此它同样必然过渡到另一个别物（丙），如此递进，以至无限，这样的无限就叫做“坏的无限”或“否定的无限”。

黑格尔批评“坏的无限”，说它只是对有限事物的简单否定、简单抛弃，而有限事物“仍然重复发生”，并没有真正被扬弃：甲这个有限事物被简单否定了，乙仍然是有限事物，乙这个有限事物被简单否定了，丙仍然是有限事物。这就是说，“坏的无限”只表示了有限事物包含有矛盾，“应该”被扬弃，但并没有真正扬弃有限，解决矛盾，因为这种无穷进展的过程无论推到多么遥远，其为有限事物则照旧，其所包含的矛盾依然一点也没有解决。这种无限乃是“同一事情之无穷的重演”，极其“单调无聊”，表面上由甲到乙，由乙到丙，……不断变换，而实际上，“这种变换从来没有离开有限事物的范围”，它把无限置于不可达到的彼岸。

黑格尔指出：“真正的无限”不是某物与别物彼此处于外在的关系，或者说，不是某物在别物之外，而

是"在别物中即在某物自身之中",是某物与别物的对立统一或具体统一①。具体统一则是可以达到的。如果把无限看成是对有限的抽象否定和简单抛弃,像"坏的无限"那样,那倒是真可以说"无限是达不到的";可是思辨哲学却不主张这种达不到的"空洞的、单纯的彼岸世界",它永远从事于把握"具体的东西"(对立面的统一)和"完全现在的东西"(完全可以达到的东西)。思辨哲学认为:把无限与有限形而上学地对立起来,乃是虚妄的;无限本来就包含有限,因此不能提无限如何从自身中走出来到达有限,而只能说无限既"永恒地从自身发出来","也永恒地不从自身发出来"。黑格尔认为,"真正道出真理"的说法是无限即是"非有限",这个说法能表达"真正的无限"是否定之否定的特性:因为有限(即"定在")是对"纯有"的否定(即给某物以规定,规定某物是此而非彼),这是第一次否定,"非有限"是对有限的否定,这就是第二次否定即否定之否定。黑格尔这个提法的用意,就是为了要表示,"真正的无限"是无限与有限的对立统一②。

"反思中的无限"(即"坏的无限"③)只能说是达到"真无限"的一种"尝试",而不能真正达到无限,它所达到的不过"一个不幸的、既非有限也非无限的中间物"。康德、费希特对无限所持的观点就是如此。他们割裂无限与有限,把无限推到"应该"实现而实际上不能真正实现的领域,把有限看成"应该"加以

扬弃而实际上不能真正扬弃的东西。他们的伦理思想“从没有超出这种‘应该’的观点。”④

注　　释：

① 详见下节。

② 把“真正的无限”看成是否定之否定，是“纯有”（无规定性的“有”）与“定在”（“限有”——有规定性的“有”）、无限与有限的对立统一，这和黑格尔把“自为存在”看成是“纯有”与“定在”两范畴的对立统一是一致的，他认为“自为存在”是“真正的无限”（参阅《小逻辑》第209页）。

③ “反思中的无限”（*Unendlichkeit der Reflexion*），其中的“反思”就是“知性”的意思，“反思的无限”亦即“知性的无限”或“坏的无限”。参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第160—161页）：“假如无限的东西在质方面与有限的东西相对立，就像对别物的对立关系那样，那就可以叫做坏的无限或知性的无限”。

④ 参阅《小逻辑》第144—145、147页。又《哲学史讲演录》第4卷，第291—292页：“人应该是有道德的，这仍然停留在应该上面。其结果是，这个目的只有在无穷的进展中可以达到。……完善的道德只能在彼岸，因为道德假定特殊意志和普遍意志的差别。道德是根据普遍规律对于感性情欲的斗争和规定。这种斗争只有当感性意志还不符合于普遍意志时才存在。因此道德的意志只是一个‘应该’；就在这个基础上面康德建立了他的灵魂不灭的公设。”又同书第328页：“从实践的范围看来，终极的东西在于自我的活动是一种仰望、努力，——这（指费希特的这种观点——引者）与康德所谓‘应当’是同样的东西。”

第九十五节

这一节主要是讲“真正的无限”。

把某物与别物看成不是彼此外在的关系，而是彼

此内在的关系，就可以达到“真正的无限”。具体地说：某物相对于别物来说，某物本身也是一别物，也可以说，某物是它自己的别物的别物；这样，任何一个某物就都具有别物的性质，都以别物为自己的内在的、有机的成分，因此，从某物过渡到别物便不再是过渡到自己以外的东西，而是“和它自身在一起”。或者换个说法，凡变化的某物都是它所要变化成的别物之别物，即是说，任何某物都是“在别物中返回到自己”①，都是否定之否定。这就是“真正的无限”，亦即“自为存在”②，在这里，那种由甲到乙，由乙到丙，……的无限进展的情况就不会发生了③。

接着，黑格尔批评了康德等人割裂有限与无限的二元论，认为他们虽然批评以前的旧形而上学，实际上“还只是站在普通的知性形而上学的立场”。黑格尔说：“知性”所坚持的有限与无限的对立是虚妄的（他在这里还要我们参考一下柏拉图的《菲利布篇》关于有限与无限的论述④）。不过，黑格尔认为，说“真正的无限”是“无限与有限的统一”这种提法固然不错，但正如前面关于有无统一的说法所指出的一样⑤，不应该把“统一”理解成为无限与有限无任何差异。此外，也不能把这种说法理解为有限与无限都各自“原样保留”而未被扬弃或未失掉其原有的“尖锐性”⑥，“统一”则是一方吞并另一方，即“有限化无限”或“无限化有限”；事实上，在“统一”中，有

限与无限都经过了改变，有如碱与酸化合一样。但这种改变并不完全等同酸碱化合后的“中性状态”：“否定之否定并不是一种中性状态”，在有限与无限的辩证统一中，无限是在有限中“能保持其自身”的，它是主导的、“肯定的”，而有限则居于被主导的地位，“只有有限才会被扬弃”。

在“自为存在”即“真正的无限”中，已经有“理想性”（*Idealität*）的特性，所谓“理想性”，是与第91节所说的“现实性”相对待的。有限的东西（“定在”）都具有“现实性”，对有限的东西，“最初”只有正面地、肯定地去说它“是此”；但进一步来看，有限的东西却同时是“非彼”，因而是要被扬弃的，而“自为存在”就是对“定在”的扬弃。所以，有限事物本身不是真理，它的“真理”在于把否定性包含在自身内的统一性之中，这种包含否定性的统一性就是“理想性”。也可以说，否定性就是有限事物的“理想性”。同样，把无限与有限“并列”，则这种无限也只是一种非真实的东西，一种理想性的东西（*ein unwahres, ein ideelles*）⑦。这种认有限物具有理想性，有限物本身无真理的看法是“哲学上的主要原则”。哲学的基本概念就是要抓住“真正的无限”⑧。

注　　释：

① 《小逻辑》，第207页。

② 参阅芬德莱《黑格尔再考察》第164页：“黑格尔并没有通过真

正的过渡就从真无限转谈到‘自为存在’，‘自为存在，也被描述成为无限的存在”。

③ 参阅麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》，第34页："某物是它自己的别物之别物，因此，‘当某物过渡到别物时，只是和它自身在一起罢了，（《小逻辑》第95节)。这就是说，说甲的本性部分地在乙中看到，乙的本性部分地在非乙中看到，这个非乙并不必然是第三个某物丙，而就是甲，甲毕竟就是非乙。这样，具有矛盾的无限序列就可以避免了。甲和乙每一方都由于不是他方这个事实而是有规定性的。这样，我们就达到了自为存在。甲的本性现在便全部在它自身中，它不再是在它的别物中具有其部分本性，……黑格尔说，这个观点就是真无限的观点，真无限等于大逻辑所叫做的肯定的无限”。

④ 参阅《哲学史讲演录》第2卷，第214—216页。

⑤ 见《小逻辑》第197—198页。

⑥ 参阅《小逻辑》三联书店1957年版220页译者按。

⑦ 参阅麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》，第35页："黑格尔说，理想主义在于主张有限之物是有理想性的东西（*das Ideelles*，不是*Ideal*）而这又意谓着有限之物被认作是‘不真实的’。”关于黑格尔为什么不用*das Ideal*，而用*das Ideelles*的问题，他在《大逻辑》“存在论”第二章“肯定的无限”一节的最后，专门作了注解，可参阅。

黑格尔在这里把“有限事物的真理”叫做“理想性”，又把他所反对的“知性的无限”也叫做“理想性的东西”，意思是就两者都是观念性的东西而非现实性、非实体性的东西而言，“理想性”即是“观念性”，黑格尔并无抬高“知性的无限”之意。

⑧ 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第172，173页)："无限物也有双重意义：一是作为两个环节之一，而这就是坏的无限；一是在其中，无限物本身和它的别物都仅仅是环节。正如无限物事实上是现成的，它也是过程，在此过程中，无限物降低自己成为仅仅自己的规定之一而与有限物对立，从而使自己也不过是有限物之一，且又扬弃这种与自身的区别以达到肯定，无限物通过这样的间接性就成了真正的无限”。“这种真无限的特性不能用已经斥责过的有限物与无限物统一的公式去把握；统一是抽象的、无运动的自我等同，其环节也同样是不动的存在物。但无限物正如它的两个环节一样勿宁本质上是

变易，不过它现在是在其环节中有进一步规定的变易。这种变易最初以抽象的有与无为其规定；作为定在的变易，则以某物与他物为其规定；现在作为无限物，则以有限物与无限物为其规定，两者本身都是正在变易中的东西”。“无限进展的形象是直线，……返回到自身的真无限，其形象是圆圈”。《大逻辑》在这里明确地把“真无限”看成是一个有限物与无限物对立矛盾的“变易”和“过程”。

又参阅麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》第34页：“在黑格尔看来，无限性的本质在于它是不受限制的、不受阻碍的、自由的东西。他认为自由只能是在自我限制中找到，而不是在无限制中找到。真正无限的东西，其界限之所以是有规定的，乃是由于此无限就是它自身，不是由于外来的单纯限制。正是通过这个原理的应用，黑格尔主张，有意识的精神比无穷的空间或无穷的时间具有更多的真无限性。”又斯退士《黑格尔哲学》第146页：“真正的无限性指自我规定，而有限的东西是被别物规定的东西。”又芬德莱《黑格尔再考察》第163页：“现代关于无限物的思想似可接受黑格尔的一般观点：无限之物，作为真正扬弃有限之物的某物，不是沿着像无限所否定的诸有限概念那样的序列式的途径所能达到的。对于一系列扩展着的无限物，并没有最后的部分，因此，无限之物不能借追寻这个系列的终点而达到（“坏无限”的关键和缺点却在于把这样的终点当做无限之物来追求——引者）。借助于黑格尔肯定会羡慕和采用的微妙的思想转换（如果在黑格尔那时已经知道这种思想转换的话），现代思想，受康托尔（*Georg Cantor*，1845—1918，德国数学家，在分析理论、数理逻辑方面很有贡献）的天才的激励，看到了无限之物乃是整个一系列扩张着的有限之物之一种属性或数目，虽然这个属性或数目在任何意义下都不是在这些有限物之内或在它们之间（例如诸自然数的数目是无限的，尽管无限性并不是在自然数列之内的一个数目）。黑格尔对康托尔毫无所知，但他从另外一个方向找到了‘真正的无限’。”

麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》，第184页：“黑格尔归之于这个体系（指整个宇宙体系——引者）的无限性，不是数目或大小的‘坏的’无限；但尽管如此，我却看不出这个体系就不可能也具有一种‘坏的’无限（关于这一点，黑格尔本人没有谈到）。”又缪尔《黑格尔逻辑

学研究》，第51页："极端重要的是要看到，黑格尔的真无限既不是不确定的回归中的最后一项，也不是有限物的对立面，而是有限物与其自身的自我他物化的坏无限的综合，亦即与其自身力求在多样性的其他有限项中完成自身的无穷未完成的努力的综合"。同书第52页，缪尔在引证《大逻辑》关于"真无限""以有限物与无限物为其规定，两者本身都是正在变易中的东西"这句话时，明确地把它的规定之一"无限物"注解为"即坏的无限"。显然，缪尔认为黑格尔的"真无限"包括"坏无限"在自身之内，作为自身的一个环节。

总起来看，黑格尔关于"真无限"与"坏无限"的论述，有几点值得注意：一、"真无限"是包含别物于其自身的东西，因而是自己决定自己，"真无限"没有外在于它的东西，它没有外物的限制。二、"真无限"不是静止的有限物的堆集，而是有限与无限、某物与别物的对立统一的变化过程，这个过程是永恒的，但不能把这种永恒的过程了解为"坏无限"，了解为对有限物之外的"终点"的追求。三、关于无限是有限物的属性的看法，是符合黑格尔"真无限"的观点的。四、黑格尔似有"真无限"扬弃和包含"坏无限"在内的意思，但并不明确。

(C)自为存在(Fürsichsein)

第九十六节

这一节讲"自为存在"的特性，着重说明"自为存在"是"一"，并申述上节提到的"理想性"与"现实性"的关系。

"自为存在"就其为"自身联系"①(即不管它所包含的内容)而言，是"直接性"；但就其包含否定性(别物)于自身之内而言，就其与别物的关系即是自己与

自己的关系（自己与自己的关系即“自身联系”）② 而言，则是“一”，——即在自身中某物与别物合而为一而不再有区别之物，从而也就是“排斥别物”（即吸收别物为某物自身的有机成分），不再有别物与自己对立的独立自存之物。“一”，有整体、独立自存、无别物与自己相抗衡的意思。

“自为存在”是否定之否定，包含“纯有”和“定在”两个环节于其自身，它扬弃了“定在”，扬弃了“质”。“质”使“定在”是此而非彼，“自为存在”则扬弃了此与彼的外在关系，使“彼”成为“此”的内在的有机成分，故“自为存在”是“完成了的质”亦即被扬弃了的质。

“自为存在”是“纯有”与“定在”的统一，也是直接性与间接性的统一：就其为“纯有”、为直接性而言，它是无规定性的“单纯的自身联系”；就其为“定在”、为间接性而言，它又是有规定性的，不过“自为存在”的规定性不同于“定在”的规定性，后者是某物与别物处于外在的区别关系之中，前者是包含某物与别物的区别，扬弃了这种区别。

“自我”就是“自为存在”的一个典型例子。“自我”一方面是有限的存在，是“定在”，他和别的有限存在有区别，并处于外在关系中；可是另一方面，“自我”的特点在于有精神有意识，作为有精神有意识的自我既能意识到外在的有限存在，把它们转变成为自

我本身，又能知道他自己是自我，能以自我本身为他方、为对象。所以“自我”是“真正的无限”,是“否定的东西的自身联系”。

再则,“定在”是由“质”规定为某物是此物的特定存在，它“被表述为现实性”(此);反之,“自为存在”则具有否定性（彼),它把别物(彼)包括在自身内作为理想的环节,所以它是“理想性”③。“现实性”和“理想性”并不是彼此外在、互相并列的两个范畴,“理想性”是“现实性”的“真理”,潜在的“现实性”必然发挥为“理想性”,因为某物必然发展为某物与别物的统一。自然与精神的关系也像“现实性”与“理想性”的关系一样④：自然以精神为目的和真理，离开了精神，自然不能独立存在；反之，精神也必须包括自然，扬弃自然，否则，精神就会成为抽象的东西。黑格尔在这里顺便谈到了“扬弃”一词的双重含义。

注　　释：

① 参阅第80节注②。

② 所谓“否定的东西的自身联系”就是把否定性（别物）包含在某物自身之内，使其成为某物自身的有机构成部分，在这里，某物与别物的关系就是自己与自己的关系。

③ 参阅《小逻辑》第211页。

④ 把自然与精神的区别与关系看成现实的东西与理想的东西的区别与关系，这是谢林的思想，他认为先验哲学的问题是使现实的东西从属于理想的东西，自然哲学的问题是从现实的东西解释理想的东西。

第九十七节

这一节讲"一"中有"多"。

"否定的东西的自身联系"一方面是别物与某物在某物自身内合而为一，但另一方面，此"一"的自身中毕竟又有某物与别物的区别，这种关系是一种否定的关系，就此而言，"一"中包含有"多"，或者说，"一"中包含有"许多一"。这些"多"各就其直接性来看，都是一个个相互排斥、相互独立的单位。

平常的不加思考的"表象"总以为多是现成的，并把一看成是多中之一。但黑格尔认为，从思辨概念的角度来看，"一"是根本的，"一"中必然包含有多，因为这里的"一"是"自为存在"，它不像"纯有"那样毫无规定，而差不多和"定在"一样是有规定性的，即是说，是包含有某物与别物的区别的，当然，这种区别、联系不是外在的，而是内在的。因此，作为"自为存在"的"一"，其中的区别是"自己与自己不相融"，是"自己反抗自己"，这就是说，"一""自己排斥自己"，"自己设定为多"。

第九十八节

这一节主要讲从"质"到"量"的过渡。

黑格尔的这段论述非常牵强空洞,《大逻辑》这部分尤其冗长烦琐。《小逻辑》讲得比较简单，大意是说："多"和它的对方"一"一样，也是"一",就这个意义而论,"多"和"一"是同一的东西。或者从"斥力"的角度来说也一样:"斥力"是许多"一"相互排斥、相互否定的关系，但尽管是排斥、否定,毕竟还是"相互联系",而就"相互联系"来说,"多"也就合而为"一",这就是"引力",总之,"多"也是"一","斥力"本身构成"引力"①。

这样，作为"自为存在"的"一"就"扬弃其自身"而过渡到了"被扬弃了的规定性"("被扬弃了的质")——"量","量"就是一中之多，就是"一"中许多"自在自为的特定存在"。

黑格尔认为以德谟克利特为代表的原子论哲学相当于逻辑学中"自为存在"的阶段②；不过使原子聚集的力量不是"引力"而是"偶然"(黑格尔认为"偶然"是"无思想的盲目力量")③，原子与原子之间的关系是"外在的或机械的凑合"关系，各个原子都是一个独立自存的"自为存在"或"一",因此,"这派哲学的原则就是在多的形式中的自为存在"。

近代科学放弃原子，而信赖微粒或分子，使原子论比较接近感性表象，但较之古代的原子论，则"失掉了思想的规定"。黑格尔认为，自然科学家既然主张原子论，就不可能不"追溯到思想",就"不能避免形

而上学”；牛顿虽然警告物理学不要陷入形而上学的窠臼④，其实他自己也讲“形而上学”，因为只要有思想，就得讲“形而上学”，问题在于是讲“知性形而上学”还是讲“思辨的形而上学”。原子论哲学的弱点就在于把“知性所坚持的思想范畴”作为“理论和行为的基础”。事实上，原子与原子的联系乃基于这些原子本身。近代科学发现了引力，这当然是“科学界颇足自豪之事”，但它把引力与斥力并列，使两者的关系陷入混乱。康德确认引力和斥力同等重要⑤，认为物质是斥力和引力的统一，这一点是很好的，但他的《自然科学的形而上学原理》(1786)并未能澄清斥力与引力的关系上的混乱：他只是“直接假定了斥力与引力为当前存在的”，为现成的，而未说明这两种力“如何并为什么会统一”。

尽管康德曾明白地再三叮咛说，物质“纯全为两种力的统一所构成”⑥，尽管德国物理学家曾一度接受了康德的这种纯粹的动力学，但近来大多数物理学家似乎又想回复到原子论的观点，否认物质“纯全为两种力的统一所构成”，而认为物质为原子所构成，认为物质为独立自存，然后通过力的活动而发生联系，这种观点仍然是“一种形而上学”。

附释二强调了质和量不是平等并列的，而是辩证地结合在一起的：“量不是别的，只是扬弃了的质”，是从“质”推演出来的；在认识过程中，也是“质”在前而“量”在后。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第202页："斥力本身就是引力；排斥其他诸一的那个一同时和其他诸一联系，亦即与自身联系。所以诸一彼此否定的关系也不过是自己与自己融解。……许多一之建立自身为一，就是引力"。还应该注意的是，黑格尔在这里虽然用了"引力"和"斥力"两个词，但他在这里只是借用物理学上的两种力作为比喻来谈逻辑上的概念，谈从"质"的概念到"量"的概念的过渡。不过他在附释一中又讨论了物理学的斥力和引力的关系问题。参阅库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第459页："力的概念不属于质的范畴，根本不属于存在的范畴。康德曾把斥力和吸力应用于物质的动力构造，黑格尔责备了康德，便把它们引入了量的逻辑结构"。

② 参阅《哲学史讲演录》第2卷，第330—334页。

③ 德谟克利特认为"一切都由必然性而产生"，但他否认偶然性的客观存在，认为它是由于人们无知而产生的主观观念，是人们"捏造出"的"碰巧""这个偶像"。唯心主义者柏拉图站在神学目的论的立场诽谤、歪曲德谟克利特的思想，是"听任不合理的偶然的力量和纯粹的机会来支配一切事物和宇宙"，违背了"心灵和神奇的智慧安排和统治一切的原则"(柏拉图：《菲利布篇》28D—29A)。黑格尔基本上继承了柏拉图的这种思想观点。

④ 指牛顿在其名著《自然哲学的数学原理》结尾部分（商务印书馆，1962年版，第956页）的基本意思："我还没有方法由此项现象以推及重力之根源，我亦不想立一假设。凡非由现象中推论得者，均是假设；凡是假设，不问其为玄学的，物理学的，或力学的等等，均不能用入实验物理学内。在实验物理学上，一切定理都由现象推得，用归纳法推广之。"参阅牛顿《光学》第三部分（伦敦，1706年）第314页和《哲学史讲演录》第4卷，第162—163页。又余柏威《哲学史》第2卷，第89页："牛顿赞赏废除经院学派的'实体的形式'和'隐秘的质'，主张对现象作数学的机械的解释"。

⑤ 瓦莱士《小逻辑》英译本注："《康德全集》第5卷第379页(罗申克朗茨编)：'关于物质自然的一般动力学原理就是，外感官的对象中的一切实在必须被看作是运动着的力量；因此，所谓坚实的或绝对

的不可入性已作为无意义的观念而被逐出自然科学，由斥力取而代之；而真正的、直接的引力则得到维护以反对自我误解的形而上学的一切诡计，这种引力被宣布为物质观念的可能性所必需的一种基本力量’。”

⑥ 康德虽曾再三叮咛说，不可认物质为独立存在，好象力只是后来才具有的，而须认物质纯全为两种力的统一所构成，但康德的思想又是混乱的："康德……通过他的所谓构造物质的尝试，创造了达到物质概念的开端，并且依赖这种尝试，又复活了自然哲学的概念。但在这样作时，康德假定斥力和引力这些反思规定是彼此对立的和固定不变的，并且因为物质被认为是从它们产生出来的，所以他又假定物质是某种现成的东西，以致那种可以被吸引和被排斥的东西就已经是物质。在我的逻辑学体系中，我已经比较详细地阐明了弥漫于康德的这种说明中的混乱现象。”（黑格尔：《自然哲学》，第61页）参阅《大逻辑》第1卷“排斥与吸引的关系”节注释。

B. 量(Die Quantität)

(a)纯量(Reine Quantität)

第九十九节

这一节讲“量”的一般特性及其在逻辑学中的地位。

“量”是纯粹的存在，这里所谓纯粹的存在不是指作为逻辑学开端的“纯有”(“纯存在”)，而是指“量”在一定限度内不影响存在的规定性和质，“不再被认作与存在本身相同一”，它对于具有一定质的存在

是“无关轻重的”。

“大小”（Größe）这个词大都指“特定的量”，如一尺长、两尺宽，不适宜于表示“量”，“量”除这类“特定的量”之外，还包括像无限这样的“非限量”①。

简单地把大小界说为可增可减者、可变化者，这并没有说出“量”的特殊内容，只不过是重复了一下需要下界说的东西。初看起来，这种说法似乎比把“量”界说为不影响“质”的存在的说法“更为明晰而较可赞许”，但细加考察，把这种说法加以推论和形象化，则可以看到，它也包含有“量”是“扬弃了的质”的“相同的结论”，因为说可增可减，意思就是指量对于特定事物的“质”无关重要。

把“绝对”界说为纯粹的量，这种观点在黑格尔看来，就是“认物质为绝对”的唯物论，就是认一切区别“只是量的区别”的“极端的数学观点”。黑格尔把十八世纪法国机械唯物论和一般的唯物论原则混为一谈，诬蔑唯物论一概具有机械性，一概具有“极端的数学观点”②。

不过，黑格尔关于不应该把量看成就是一切的思想还是很有意义的。“量”的概念不过是“绝对理念”发展过程中的一个具有必然性的阶段，它以“绝对理念”为自身的“根据”。如果不是从思想本身推演出“量”的概念（从而把“量”看成只是逻辑概念发展的一个阶段），而是把它“直接从表象接受过来”，则会

误认为"量"即是一切，甚至机械地单单用"量"来解释精神现象。当然，这并不是说，"对于量的规定可以置之不理"，或者说，我们可以不作精密的量的研究。关键在于，越是在低级的现象中（例如在自然现象中、在无机自然中）"量"的规定越占重要地位，而越是高级现象（例如精神现象），就越不能单单用"量"来解释。"无疑地，例如，精神较多于自然，动物较多于植物"③。但是，黑格尔指出，如果单纯地停留在这种较多或较少的"量"的知识上面，却不进而掌握精神与自然、动物与植物各自的特殊规定性特别是质的规定性，则对于它们的特性和它们彼此间的区别，就很难了解。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第296页）："无限大或无限小既然是这样一种不再可增可减之物，则它事实上不再是定量本身了"。

② "在这种抽象的物质里，……形式只是一外在的、不相干的规定罢了"。——意思是说，把质的规定归结为量的规定，而量的规定不过是一种"外在的、不相干的规定"。

③ 这句话的原文依《黑格尔全集》格罗克纳本（第8卷第238页）为"*Allerdings ist z.B.der Geist mehr als die Natur,das Thier ist mehr als die Pflanze*"。

第一〇〇节

这一节讲量的连续性与分离性。

量有两个方面：一是连续性，这是指量所包含的许多单位之间的“直接自身联系”或同一性（“引力”）①；一是分离性，这是量的“另一规定”，指量所包含的诸单位（“一”）而言，指这些单位彼此独立的关系（“斥力”）而言。

连续性与分离性是结合在一起的：凡连续的量都具有分离性，因为它是许多单位的连续；就其为许多单位而言，就是分离的。凡分离的量也具有连续性，因为任何一个量里面所包含的许多单位必然是相互联系在一起的统一的整体；就其为统一的整体而言，就是连续的。

连续的大小和分离的大小不是两个不同的大小，而是同一个大小的两个方面、两个规定性。例如10这个量，从其为统一的整体方面看，就是连续的量；从其为十个独立的一（即多个单位）来看，就是分离的量。康德关于时间、空间、物质等可以无限分割或不可分割的“二律背反”，都可以归结为量的连续性与分离性的关系问题。片面坚持连续性，认时间、空间、物质等仅仅是连续量，则它们可以无限分割；片面坚持分离性，认时间、空间、物质等仅仅是分离量，则它们绝对不可再分割。两说分开来看，都是片面的②。实际上，连续性与分离性、引力和斥力总是统一在一起的，只有“抽象反思”③才把两者看成是“两种特殊的彼此互相反对的量”。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第222页）："连续性是单纯的、自我等同的自我关系，它不为限制和排斥所截断，不过，它不是直接的统一性，而是自为存在着的诸一的统一性"。

② 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第226页）："康德的纯粹理性批判提出了著名的四种（宇宙论的）二律背反，其中的第二种所涉及的对立就是量的诸环节（指连续性与分离性——引者）构成的。"

③ 这里的"反思"有"知性思维"之意。

(b)定量(Quantum)

第一〇一节

这一节和下节都是讲"定量"。

"定量"是相对于"纯量"而言的。"定量"有一定的限度，所以是此量就不是彼量，它"具有排他的规定性"。"纯量"是无规定性的量，相当于"纯有"。"定量"是特定的或者说有规定性的量，相当于"定在"。"纯量"和"限量"都包含连续性与分离性两个环节，只不过在"纯量"中，两者的区别"只是潜在着的"；在"定量"中，两者的区别"便明显地确立起来了"。所以"定量"表现为"受限制"、有限度，例如10公里就不是9公里或11公里，它的两头都"受限制"。但这样一来，"定量"内部又分裂为"许多数目不确定的"单位量或特定大小，例如10公里这个"定量"内部又可分裂为10个"单位量"(公里）或10,000个"单位量"(公尺）……等等，每一个"单位量"或"特定

大小”(例如一公里或一公尺)“各自形成一单位”,而从另一方面看来,这单位量“仍然是多”(例如一公里这个“单位量”就是由许多公尺或公寸构成的)。于是“定量”的特性便须以数的形式来表达。

第一〇二节

凡“定量”都需要用数才能完全地表达出来,换言之,“定量”都是带数的量,没有数的量不是“定量”。

凡量都有连续性与分离性两环节。数里的连续性与分离性表现为单位(*Einheit*)与数目(*anzahl*)。从数(例如10)所包含的许多一彼此分离、互相独立来看,这个数是许多一,这些一有确定的数量,这数量就叫做“数目”(10);但从这许多一又构成一个连续的统一整体来说,数目又是一个“单位”,例如10这个数目是一个单位,11这个数目也是一个“单位”。简言之,“数目”就是多,“单位”就是一(指诸多之统一性的一),数乃一与多的统一①。

黑格尔认为平常对算术里的加减乘除等并未从数的概念中,从“数目”与“单位”或一与多的关系中加以“必然性”的说明,他则试图这样做:

“单位”虽然如前所说是指一个“定量”的整体、统一性而言,但应用在具体的、经验的数上,则

只是指这些数的“相等”。例如这个数5和那个数5相等，于是每个5就可以看成是一个统一的整体、一个“单位”，乘法中10个5就是以5为“单位”，共有10个5这样的“单位”；不仅乘法如此，四则中任何两个相等的数也都可以看成是一个“单位”，甚至这个一既然与那个一相等，那么每个一就可以视为一个“单位”，因此，任何经验数中所包含的诸一，都各自成为一个“单位”。正是根据这个看法，黑格尔对加减乘除等都从“数目”与“单位”的关系的角度作了说明。

任何数所包含的诸一或单位与单位之间，是彼此互不相干的，由加减乘除等所得到的统一性（“单位”）并非有机的联系，而只是“一种外在的凑合”。至于加减乘除等彼此之间的区别，则只在于“单位”与“数目”的关系各不相同：

第一，加法一般是把不相等的数或单位“合计”在一起。例如把5个一（一是单位）和7个一加在一起。

第二，乘法是把相等的诸数作为一个一个的单位加在一起，是对许多本身即是“数目”的“单位”合成一个“数目”。例如5个7，就是以7为“单位”，把5个这样的“单位”合在一起成为35这个“数目”。由于乘数与被乘数可以互换，所以乘法的两数之间究以何者为“数目”，何者为“单位”，其结果一样。

第三，自乘是“数目”和“单位”相等，例如3的

平方(3×3)，其中以任何一个3为“单位”，则另一个3是“数目”，“单位”与“数目”相等。偶次方的高次方不过是平方的重复，“单位”与“数目”仍然相等。奇次方的高次方，其“单位”与“数目”则又不相等。不过关于奇次方的问题只是在《大逻辑》中有所讨论②。

除加法、乘法、自乘之外，还有减法、除法、开方，后三者只是前三者的反面。

注 释：

① 参阅库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第463—464页：“分离性作为一之确定的复多或作为数目而被包含在定量中，连续性则作为诸一之确定的联合或作为单位而被包含在其中。单位不是分离的一，而是整体的一（统一性），不是在大小中扬弃了自己的大小原则，一如线中的点、时间中的瞬间那样，它乃是整体，它是需要计算和被计算的。……数目必须是确定的，即是说诸单位必须加以计算。”又斯退士《黑格尔哲学》，第160，161页：“一个定量就是一个总计，一个多，一个多元性。它本身是一个总和(*Sum*)——许多一的总和。这是分离性的环节。但这许多一作为连续的东西又形成一个单位(*unity*)——一个定量。这两个环节，总和与单位，必然互相包含，……总和与单位两因素恰恰是构成一个数的东西。例如要设想7这个数，我们首先必须把它看成是7个单位的一个总计或总和，然后则须把它们看成是一个单位，一个单一的定量。”

② 《大逻辑》，“定量”章，“数”节附释一。

(C)程度(Grad)

第一〇三节

这一节讲“外延量”与“内涵量”。

限度即全部定量。就一定量或一限度所包含的诸单位彼此外在、平等并列而言，就其为自身是复多的而言，它是“外延量”；就一定量或一限度所包含的诸单位都内在于最后起限定作用的一单位而言，就其为自身是“单纯性”而言，它就是“内涵量”或“程度”。例如“10里”便是一“外延量”，“第10里”便是一“内涵量”。

“外延量”和“内涵量”不同于“连续量”与“分离量”，前者只是“定量”，后者是一般的量所具有的特性。

“外延量”和“内涵量”也不是两种不同的量，不是“其一决不包含其他的规定性”的量，相反，二者是统一的，是同一定量的两个互相包含的方面。凡“外延量”都是“内涵量”，凡“内涵量”都是“外延量”。一块重100磅的物质，就其重量为100个一磅的总和来说，它是“外延量”；但就其造成一定的压力而言，它又是一“内涵量”，压力的量是一个表示轻重程度的量。又如10度的温度，就其为10个一度的总和而

言，是“外延量”，但就其造成相应于10度的寒暖感觉而言，则是“内涵量”，第10度、第11度或第9度，表示寒暖的几种不同程度。

黑格尔特别反对把“内涵量”归结为“外延量”，单用“外延量”解释一切。例如当时持机械观点的物理学家便是如此。他们单用物质部分的数目解释比重：大小相等的物质部分的数目相等，则重量相等；大小相等的物质部分的数目如果甲物体为乙物体的两倍，那就表明甲的比重两倍于乙。他们根本不懂得力的因素的重要性①。此外，黑格尔还批评了这些物理学家单从经验出发，否定思维、否定哲学的缺点。

注　释：

① 参阅黑格尔《自然哲学》第172—173页："物理学在自己的解释密度的方式中所假定的定理是：1）大小相等的物质部分，数目相等，则重量相等；由此可见，2）物质部分的数目的度量就是重量，但是，3）物质部分的数目的度量也是空间，因此，重量相等的物体所占的空间也是相等的；所以，当4）重量相等的物体毕竟表现于不同的体积时，假定其中有细孔，即可解释物体所充实的空间是相等的。……康德已经把强度同数目的量的规定对立起来，认为物体的密度较大，是由于在同等体积中包含着数目相等而充实空间的程度更强的物质部分，而不是由于其中包含着更多的物质部分，从而开创了一门所谓的动力学物理学。强度限量的规定至少应该与广度限量的规定具有同样多的合理性，而那种通常的密度观念却仅仅局限于这后一个范畴。……不过，限量无论是区分为广度限量，还是区分为强度限量，都决不表示任何实在性（§.103 '说明'）"。又《大逻辑》"定量"章，"外延定量与内涵定量"节注释一也说到了动力学不用一定空间中物质部分的数目而用充实空间的物质的力来解释密度的问题，可参阅。上引《自然哲学》中所说的"强度"、"充实空间的程度"就是指物质的力。并参阅《小逻

辑》第226页译者注。

第一〇四节

这一节主要讲"定量"的无限进展的特性，还讲到了以数为万物根本原则的毕太哥拉斯哲学的历史地位。

在"程度"中，"定量"达到自己的真理或"概念"①。在未达到"程度"以前，"定量"是独立的、中立的（无所谓的）、简单的量②，"定量"的特性就在于此定量不是彼定量，在于此定量的"外面"：离开了它的"外面"，此定量就不成其此定量。这样，"定量"中就包含着此与彼的矛盾，在这种矛盾中，独立的、中立的限度是"绝对的外在性"，即是说，此定量完全受外在的彼定量所限制，于是此定量必然超出自身转变为彼定量，彼定量又必然转变为另一彼定量，如此递进，以至无限，"无限的量的进展便设定起来了"。——这个无限进展的过程乃是由一个直接的、当前的定量转变到间接的、另一个定量的过程，反之，也可以说是由间接的另一个定量转变到这一个直接的定量的过程。

数不是直观感觉中的东西，而是思想中的东西，但数这个思想还只是"一种自身完全外在的存在"(*ein sich vollkommen äußerliches Sein*)，它还只是

把直观感觉中的事物理解成为彼此外在的东西和复多的东西，即是说，它是一个以“直观的外在性”为自己的特性的思想。所以**附释三**说：“数无疑是一思想，并且是最接近于感官事物的思想，或较确切点说，就我们将感官事物理解为彼此相外和复多之物而言，数就是感官事物本身的思”。——正因为数只是把事物理解为彼此外在之物，所以凡带数的量——“定量”，就其概念或定义本身而言，必然要“向外不断地超出其自身”，而不仅是可以增减而已。正如**附释一**所说，把量仅仅界说为可以增减，那只是表明是一种“可增可减的可能性”，而对于量的变化的“必然性”就会“缺乏真正的见解”，而按上述数的含义，则“在量的概念里便包含有超出其自身的必然性”。量的无限进展是同一矛盾之重复③，正如前面说过的质的无限进展是同一矛盾之重复一样。“定量”一般是由这种矛盾构成的，这种矛盾由于“定量”的规定性的建立、发挥，就会转化成为高一级的范畴——“程度”。

附释二专门讨论了量的“坏无限性”和“真无限性”，其基本观点和前面关于质的“坏无限性”和“真无限性”所说的相同。黑格尔在**附释二**的末尾以赞同哈勒尔诗句的口气强调：“我们想获得对于真的无限的意识，就必须放弃那种无限进展。”④

附释三评论了毕太哥拉斯哲学的历史地位。黑格尔认为哲学的任务在于追寻万事万物的本质，而这个

本质在他看来就是思想。数是"最接近于感官事物的思想",因此,像毕太哥拉斯那样,用数解释宇宙万物,可以说是到达"形而上学"⑤的"第一步"。毕太哥拉斯的哲学不是离感官事物"太远",而是"还不够远",因为"单纯数的思想尚不足以充分表示事物的概念或特定的本质",这种哲学还没有达到爱利亚学派以"存在"为"形式"的纯思阶段。

毕太哥拉斯之所以认数为事物的本质,是由于观察音调现象所得到的启示。音调的确特别具有数的特性,似乎即使没有事物自身存在,也有"特定的数以及数的关系"(实际上当然不是这样)⑥,而且将音调追溯到数,确有科学价值,但也"绝不可因此便容许将思想的规定性全认作仅仅是数的规定性。"把思想的普遍规定性与数傅会在一起,那就会产生"任意武断"。哲学不在于"可以"思想这,"可以"思想那,而在于"实在地"、"真实地"思想到的东西。

注　　释:

① 参阅《小逻辑》第223页:"定量是量中的定在,纯量则相当于存在(指"纯有"——引者),而下面即将讨论的程度则相当于自为存在"。"自为存在"是"纯有"和"定在"的统一或具体概念,同样,"程度是"纯量"和"定量"的统一或具体概念。

② 在"程度"中,量的一增一减影响"程度"之深浅,所以它不是"中立的"("无所谓的");但在"定量"中,此量与彼量则是彼此外在的。

③ "亚里士多德所引芝诺的话说得好:'对于某物,只说一次,与永远说它,都是一样的'。"——瓦莱士《小逻辑》英译本注指出:

“不是亚里士多德而是辛普里丘评注亚里士多德物理学的著作第306页所说。”

④ 关于斯宾诺莎的“想象的无限性”，参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第306—307页)：斯宾诺莎在《书信集》，*Epist·XXIX*中用两个不相等的圆圈之间的空间（较小的圆圈在较大的圆圈之内，两个圆圈不同心，彼此不相碰）作为量的“真无限”的例证。斯宾诺莎认为这样的空间可能有无限多个大小“不相等”的面积，但这个空间的面积又是有确定界限的。就好象无穷级数一样，一方面是无穷尽的，一方面又有一个确定的极限。斯宾诺莎把“一个系列的那种无限物”叫做“想象的无限物”，把“自身中完成的和现在的”无限物叫做“思想的无限物”或“现实的无限物”。《哲学史讲演录》第4卷，第106—107页：“斯宾诺莎把想象的无限者与思维的无限者分开。大多数人只达到了前者；当人们说‘如此以至无穷’时，这就是恶劣的无限性，……。数学上的无穷系列，即数的系列，也是这种恶劣的无限。……他（指斯宾诺莎——引者）说有两个圆，互相重叠，但是并不同心。这两个圆之间的面积是无法确定的，不能用一种确定的比例来表示的，是不可通约的，如果我要想确定它，我就必须一直走到无穷，——这是一个无穷系列。……可是这种恶劣的无限者也是有限制的，——即肯定的，现实存在于这块面积中的。……这两个圆之间的空间是一个完备的空间，它是实在的，不是片面的；但是这个空间的规定却不能用数目精确地表示出来。”

⑤ 这里的“形而上学”指研究宇宙之本体的学问，参阅《小逻辑》第79页：“形而上学是研究思想所把握住的事物的科学，而思想是能够表达事物的本质性的。”

⑥ 参阅《哲学史讲演录》第1卷，第238页：“相反地（上文是说毕太哥拉斯派把确定的形体，水、土等都转变成数——引者），由一般的充实空间过渡到确定：水、土等，——情形就不同，就比较困难了。或者也可以说毕泰戈拉派并未作这种过渡，而是在他们看来，宇宙本身就具有这种思辨的单纯形式：亦即被表现为一个数的关系的系统。但是这样物理性的东西还是没有规定出来。”又同上书，第251页：“数乃是一种纯粹空洞的规定方式，在哲学里应该讲的是实在。”

第一〇五节

这一节讲“量的比例”以及由“量”过渡到“质”，说明“量的比例”是量的“真无限”，具有“质”的特性。

量的无穷进展最初似乎是不断地从一个数转化到另一个数，但“从思想看来”，所谓量的无穷进展，不过是“以数规定数”，以数说明数，例如从3“进展”到4，也可以说是以4“规定”3、说明3；从这样的角度来看，一数之“超出其自身”的“进展的过程”同时也就是“返回到它自己本身”的过程，而这种过程的明显形式就是“量的比例”。

“量的比例”是量的“真无限”，相当于“自为存在”①，因为量的“真无限”就是指当某一定的量过渡到另一定量时，也就是回复到它自己，而“量的比例”正是如此。例如在2:3的比例关系中，2正是在3中建立自己，表现自己的价值，换言之，2这个定量的“外在存在”——3，就其处于2:3这一“自为存在”（比例关系）中所具有的特性而言，构成2的“质”，2“在它的外在存在里”（在3中），即是在它自己本身中，2与3有着不可分离的内在联系。其所以说比例关系中又有“质”的观念，是因为其中的一项稍有改变，整个关系也随之改变；这里，量之为量的特点

（指在一定限度内，量的改变不影响质的特点）已经有所减弱，而又开始具有“质”的特点（质的特点是，质稍有改变，此事物随即改变为彼事物）②。正是在这意义下，黑格尔认为，在“量的比例”中，外在性和自为存在亦即量与质相互结合起来了。黑格尔之所以要这样费力地、牵强附会地、似是而非地把“量的比例”说成具有“质”的特性，就是为了从“量”转回到“质”，以便过渡到“质”“量”的统一——“尺度”的范畴。

注　　释：

① 参阅第104节注①。

② 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第292—293页）：“在比例中，定量是在自己以外的，是与自己有区别的；它的这种外在性是一个定量与另一个定量的关系，每一方都只是在其与别方的关系中才有价值；这种关系构成作为这样一个统一体的定量的规定性。定量在这里不再具有一种漠不相关的规定，而是具有质的规定（“漠不相关的规定”是指量的改变不影响质，“质的规定”是指质的改变立即使此物改变为彼物，这里的具体意思是说，比例中的一项稍有改变，整个比例关系立即改变——引者），它在它的这种外在性中回复到自身，正是在这种外在性中，它就是它自己”。又同书第390页：“在比例中，定量不再具有一种漠不相关的规定性，而是从质的方面被规定为完全与它的别方相关联；定量在它的别方中继续其自身，……每一方都在其与别方的关系中而具有自己的规定性。……定量在它的别方即另一定量中发现自己。定量的质，它的概念特性，是它的外在性一般。”

第一〇六节

这一节讲从“量”到“尺度”的过渡。

“比例关系”虽然具有“质”的特点，但在这里，质和量的关系还是彼此外在的，只有在“质”和“量”的真理——“尺度”中，二者才能达到有机的统一：在这里，定量在其“别方”中（在“它的外在性”中）恰恰就是在它自身中，就是“和它自身相联系”，这样，量就不单有“中立于规定性”（对规定性漠不相关或者说不影响规定性）的特性，而且有“自为存在”（自我规定的存在或者说独立之有）的特性，即是说，量不仅仅是量，而且也是质①。——这种具有质的特性的量就是“尺度”②。

把量仅仅界说为可增可减的东西，初看起来，就好象是说，量只是一般可变化的东西；这个界说容易使“量”和“定在”混淆。为了区别“量”与“定在”，就应该对“量”的界说加以补充说，一物虽经量的变化，该物仍是该物。变与不变乃是“量”的概念本身中所包含的矛盾。但在这个矛盾中，不能因量变不引起质变便“认质为真”，而“认量为妄”，相反，说一物虽经量的变化，该物的质仍然一样，这就已经表明量具有质的特点，表明量的辩证法已经进展到了质与量的统一和真理——“尺度”。

我们平常在运用量的范畴观察事物时，事实上并不是单纯地运用量，而是要“确知事物的量的性质和关系”，是在进行“衡量”，即“认识那些产生特定的质的量”。

注　　释：

① 关于自我规定具有“质”的特性，可参阅斯退士《黑格尔哲学》第167页：“量是一种外在于它所规定的东西的规定。质则是一种与它所规定的存在相同一的内在规定。因此，自我规定具有质的特性而非量的特性；因为自我规定的东西在自身中有其规定性。它是内在地被规定的，而不是被任何外在于它自身的东西所规定的。这样的内部规定就是质。”并参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第402页）：“反之，量的真理是回复到自身，而不是漠不相关的外在性。这样，量就是质本身。”“定量，作为这样的外在规定性，是被扬弃了，并且是质，是那个因此而成为某物的东西，它是定量的真理，即尺度。”② 如前所述，“比例关系”也是具有质的特性的量，在“比例关系”中，定量在其“外在性”中也同样就是“和它自身相联系”，量也同样具有自我规定的特性，但“比例关系”毕竟不同于“尺度”；“比例关系”是从“量”到“尺度”的过渡性阶段。黑格尔在这里只是根据抽象的推理，断言“比例关系”中的质量关系还是外在的，但没有作具体的说明和解释。

C. 尺度(Das Maβ)

第一〇七节

这一节讲“尺度”的定义，并说明一切都有“尺度”。“尺度”作为直接呈现的东西，就是“定量”，只不过这种“定量”是具有“质”的特性的“定量”。

“尺度”是逻辑学第一部分“存在”论的最高范畴，是“质”与“量”两者的统一，是“存在”的“完成”。

"尺度"也是"绝对"的一个环节和阶段，因此可以说，万物都有一定的"尺度"。希伯来颂诗[①]的基调就是认为上帝赋予一切事物以"尺度"；希腊神话司公正复仇的女神纳美西斯就是"尺度"的象征[②]。不仅社会伦理方面等人世间的事物"都有一定的尺度"，即使自然界中的任何事物也皆如此。无机界中的"尺度"虽不及有机界"显著"、"分明"，但"若细加考察，也不是完全没有尺度的"。

注　　释：

① 《约伯记》第38章："那时耶和华从旋风中回答约伯说，……你若晓得就说，是谁定地的尺度。是谁把准绳拉在其上，地的根基安置在何处，地的角石是谁安放的。……海水冲出，如出胎胞。那时谁将他关闭呢？是我用云彩当海的衣服，用幽暗当包裹他的布，为他定界限，又安门和闩，说，你只可到这里，不可越过，你狂傲的浪要到此止住。"《诗篇》第74篇："神自古以来为我的王，在地上施行拯救。……地的一切疆界是你所立的，夏天和冬天是你所定的。"《诗篇》第104篇："你定了界限，使水不能过去，不能再转回遮盖地面。耶和华使泉涌在山谷，流在山间，使野地的走兽有水喝，野鹿得解其渴，天上的飞鸟在水旁住宿，在树枝上啼叫。……你安置月亮为定节令，日头自知沉落。"《箴言》第8章："他在渊面的周围划出圆圈，上使穹苍坚硬，下使渊源稳固，为沧海定出界限，使水不越过他的命令，立定大地的根基"（见《新旧约全书》，中华圣经公会1980年版）。

② 纳美西斯（*Nemesis*）——希腊神话中的复仇女神，专司惩罚骄傲、挞伐过份的激情以及均衡人世间的幸与不幸。希腊诗人通常视夜为其母，朱庇特（宙斯）或黑暗、海洋为其父。公元前八世纪，纳美西斯是对于法则的敬畏感、对于罪行的恐惧感以及良心的化身；只是到了公元前五世纪，她才作为命运之神出现，她使人世的事务保持平衡，惩罚过度幸福的人。希腊的阿提卡地区有纳美西斯女神的圣庙。

第一〇八节

《大逻辑》的“尺度”分十三个范畴；《小逻辑》在“尺度”的范围内没有再作明确的区分，但大体上可以按“特殊的定量”、“无尺度”和“到本质之过渡”三个环节来说明。

这一节主要讲量变的限度即“特殊的定量”。

“存在”论中的范畴是“直接的”，从一个范畴到另一个范畴的推移转化是一个顶替另外一个，它们之间的相互联系、相互依存是潜在的，它们不像后面所讲的“本质”论中的范畴那样成双成对，“明显地”一点都不能相互分离①。因此，在“尺度”中，“质”与“量”的统一也只是“直接的”，即是说，它们之间的相互联系、相互依存是松弛的而非严格的②。同理，两者间的区别也“表现为直接形式”，这种区别是简单的区别，尚未明显地表现为对立矛盾。

正因为两者间的统一是直接的，联系是松弛的，所以在“特殊的定量”范围内，量的增减并不影响“特殊的定在”。在这种意义下，“尺度”就是事物变化的“规律”或者说“规则”。正因为两者间的差别也是直接的，而非明显的矛盾对立，所以两者间的关系又可能是：定量的变化即是质的变化，两者完全同一。

这一节的**附释**主要是举例说明质与量的统一是“直接的”、“潜在的”、松弛的。每方各有相对独立性：一方面，质有自己的独立性，不因量变而“影响它的质”；一方面量也“要求其独立的效用”，能够“一超出其限度，就会引起质的改变”③。

注　释：

① 参阅《小逻辑》，第240页：“在存在的范围里，各范畴之间的联系只是潜在的，反之，在本质里，各范畴之间的联系便明显地设定起来了。”

② 参阅斯退士《黑格尔哲学》，第171页：“尺度作为质和量的联合而出现。但这种统一首先只是直接的。黑格尔这里所谓‘直接的’，意思是说，在质和量之间没有真正的中介性（间接性）。它们有相互关涉、相互依赖、相互中介的外表。但这种中介只是相对的、不急切的；不像后面我们在本质范围内所见到的那样，各项之间有绝对的相互依赖性，在那里，肯定与否定，原因与结果等等，每方离开了对方就绝无意义。质和量之间有某种松弛的相互依赖性……但它们也是相对独立的。因此，黑格尔说它们‘只是在直接的统一中’。如果是完全的统一，那就意味着一物的任何一点量变都将随之以质变，这样，二者就是全部地相互依赖，完全地联接在一起。相反，现在这种单纯直接的统一则表示，虽然在某种范围内质依赖于量，但量仍然可以在一定限度内随意改变而不对质产生任何影响。二者的联系是松弛的而不是严格的。就量变不能在超出一定限度之后而不改变质而言，二者有依赖性；但这种依赖仅只是一种‘直接的统一’、一种松弛的联系，因为在那些限度内，量可以上下徘徊，而质仍然不变，从而对量是漠不相关的。这样，我们就得到了某种确定的定量的概念，此定量构成一种限度，过此限度就会发生质变。这就是‘特殊的定量’的意思。”

③ 关于“理性的机巧”，参阅《小逻辑》第209节；《历史哲学》第72页。又《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第417页）：“由于定量被看作是一种漠不相关的界限，定量便是这样一个方面，即定在无嫌疑

地从这个方面受到袭击而遭致毁灭（即是说，由于量变漠不相关，无足轻重，而使定在发生质变——引者）。从质似乎不起作用这个方面掌握‘定在’，这是概念的机巧(*die List des Begriffs*)”。

关于“这里所包含的尺度的矛盾，古代希腊哲学家已经在不同的形式下加以说明了。例如，问一粒麦……”，参阅《哲学史讲演录》第2卷，第124—125页。

第一〇九节

这一节主要讲“无尺度”，并进而谈到“尺度”的无限进展。

上节已经谈到质与量的第二种可能的关系是量变即质变。所谓“无尺度”就是指原有的“尺度”(原有的质量统一体）由于它的量的变化本性而超出了原质的范围。简言之，“无尺度”就是原有的“尺度”受到否定，原有质量统一体遭到破坏。不过，这另一种量的关系（即原有关系的否定或“无尺度”）又是一种新的质量统一体，一种新的“尺度”。例如冰变成水，就冰超出原有的质的范围来说，是“无尺度”，但水又是一新的质量统一体，一新的“尺度”，水的温度增加到一定程度时又会转变成“无尺度”而由水变成汽。黑格尔认为这种由质到量，由量到质，由“尺度”到“无尺度”，由“无尺度”到“尺度”的转化可以成为无限进展的过程，——即“坏的无限”。

量不仅从经验上看是“能够变化的”，而且从逻辑

上看，从概念上看，量也有“不断地超出其自身”的必然性。量变的这种必然性即使在“尺度”中，在未达到质变以前，“也同样保持着”。但如果量变超过一定限度旧质“就随之被扬弃”，“就被另一特定的质所代替”。这种由量变到突然质变的更替过程可以比喻为“交错线”①。

注　　释：

① 参阅哈利士《黑格尔逻辑学》，第290页：“尺度关系的交错线〔关节线〕是一种变化着的诸关系的标尺，(*scale*)，这些关系在一种质的范围内逐渐地移动并突然一跃而过渡到一种新的质”。又库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第482页：“在这个点（指“交错点”——引者）上，量与质又重新集结在一起，仿佛彼此交叉（在质变发生的那个点以前，量变不引起质变，量与质似乎是分离的；在“交错点”上，量变即是质变，所以说两者“又重新集结在一起，仿佛彼此交叉”——引者），这个点，黑格尔称之为‘交错点’（“关节点”）；由于在每个点上又产生了新的尺度关系，所以黑格尔把联接各个点的线叫做‘诸尺度关系的交错线’。这个术语是从天文学上借用来的，天文学把太阳系诸天体的椭圆轨道横截黄道的那个点，叫做黄道交错点，把被太阳中心所吸引的那根联结诸交错点的直线叫做交错线。”

第一一〇节

这一节着重谈“尺度”与“无尺度”的统一。

量变到一定程度引起质变，这种现象不过是原有的质量的“直接的统一”（即原有的“尺度”）被扬弃的过程。第108节已经说过，“尺度”是质与量的“直

接的统一”，在“尺度”中，两者的联系和同一性只是“相对的”、松弛的①。质变则是对这种同一性的扬弃。然而对原有“尺度”的否定(“无尺度”)同时又是新的质量统一体即新“尺度”的建立，这样，“无尺度”仍然是有“尺度”，在“无尺度”中，“尺度”仍然是“和它自身相结合”。

从这个角度看“尺度”和“无尺度”就不再是无限进展的“坏无限”而是“真无限”。也就是说，在新旧“尺度”的交替中有着自我同一的东西。②黑格尔之所以要指出这一点，为的是便于在下一节说明从“尺度”过渡到“本质”。

注　　释：

① 参阅第108节注②。

② 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第463页)：“这种在尺度交替中保持自身连续性的统一，乃是真正常住的、独立的物质、实质。”这就是说，一物尽管由旧的“尺度”转变为新的“尺度”，但其为该物则一。

第一一一节

这一节主要是讲从“尺度”到“本质”的过渡。

前面已经谈到了有与无的统一，某物与别物的统一，现在是进而谈到质与量的统一。

关于质与量的关系，可分三个层次来谈：

(a) 首先，由质过渡到量，由量过渡到质，这表

明两者互相否定；

(b) 在“尺度”中，两者得到了统一，但这种统一是“直接的”、相对的、松弛的，质量双方仍各有独立性，仍然互相分离、互相区别，① 一方凭借另一方而彼此区别开来；

(c) 原有的质量的直接统一（原有的“尺度”）由于质变而被扬弃之后所变成的“无尺度”，仍然是“尺度”，这样，“尺度”的“无穷进展的坏的无限”就不再是“坏的无限”，而是“又在其对方里与自身结合的真的无限”②。“尺度”的“真无限”说明无论是在原有的“尺度”中还是在“无尺度”即新的“尺度”中，质量总是统一在一起的，说明原先只是“潜在的”同一“发挥出来”了，成了明显的同一③，即“当两者在尺度的发展过程（指由旧“尺度”变成新“尺度”——引者）里互相过渡到对方时，这两个规定（指质与量——引者）的每一个都只是回复到它已经潜在地是那样的东西”，也就是说，质和量达到了完全的同一（达到了“简单的自身联系”）；不过二者的这种同一和联系并不是排斥了而是“包含着”二者的区别，“包含着被扬弃了的一般存在及其各个形式在自身内”。这里出现了两个环节：一是质与量、有“尺度”和“无尺度”的区别，即各式各样的存在；一是两者的同一。前者（各式各样的“存在或直接性”）通过“自身否定”（即通过“尺度”的自身的发展过程），而回复到

后者(“回复到自身联系或直接性”)，后者就是“本质”。“本质”总是相对于存在及其各种规定性而言的，所以“本质”也可以说是“其规定被否定了的、一般地被扬弃了的存在”。“尺度”是“存在”论的范畴，“尺度”的背后潜藏着各种“尺度”的同一性，故“尺度”潜在地即是“本质”；“尺度”的发展过程，只在于把质与量的潜在同一性明显地“实现出来”。由此可见，“本质”是“质”、“量”、“尺度”等范畴辩证发展的结果④。

这一节的最后阐述了“存在”论的范畴和“本质”论中范畴的区别：“存在”论的范畴是“直接的”，说甲就是说甲，不涉及到乙，它们之间的转化是一方“过渡”到他方：当甲方成为乙方时，甲方便“消逝”了，也就是说，“存在”论的范畴是一方顶替另一方。反之，“本质”论的范畴是“底层”与“表层”的关系，是“相对的”(成双成对的)，它们“相互联系”，联袂而来，对立的一方对另一方来说不是“真正的别物或对方”，而是彼此包含；当甲方转化到乙方时，甲方“并未消逝”，也就是说，乙方并未顶替甲方，而是包含甲方。

当然，这决不是说，在“存在”论中，范畴与范畴之间就没有联系，例如“有”与“无”就是有联系的，只不过“存在”论还只是讲事物的“表层”，各范畴之间的联系还是“潜在的”，只是由于我们的“反

思”、推演，才把这种隐蔽的联系讲述出来。反之“本质”论中范畴的联系则“明显地”建立起来了，这种明显的联系是“本质自己特有的规定”。例如“存在”论中的“有”“无”两范畴的联系，在黑格尔看来，就不及“本质”论中肯定与否定之相互对待、相互联系那么明显⑤。

注　　释：

① 参阅第108节注②。

② 参阅上节："无尺度虽说是尺度的否定，其本身却仍然是质量的统一体，所以即在无尺度里，尺度仍然只是和它自身相结合。"

③ 比较《小逻辑》第236页："尺度中出现的质与量的同一，最初只是潜在的，尚未显明地实现出来。"

④ 关于由"尺度"到"本质"的过渡，《大逻辑》讲得比较明白易懂："这种在尺度交替中保持自身连续性的统一，乃是真正常住的、独立的物质、实质"（《黑格尔全集》第4卷，第463页）。"现在，这些关系只被规定为同一基层的交错点。因此，尺度以及由尺度建立起来的独立性就被降低为状况。变化只是一种状况的改变，而过渡着的东西却被建立为在其中保持同一的东西"（同上，第464页）。这就是说，质变只是表面"状况"的改变，在质变中保持同一的东西（"实质"、"基层"）就是下面将要讲到的"本质"。

⑤ 参阅斯退士《黑格尔哲学》，第123—124页："第一部分存在，其特性是直接性，这里所包含的范畴如有、无、质、量等等都是单纯直接的范畴，即是说，每一个都是独立自存的概念，都不是明显地注意到或关系到任何别的范畴。而像肯定与否定则明显地是相互牵涉的成对之物。但有却不明显地涉及无。肯定与否定互相包含。有从外表看却不包含无，它独立自在，质与量也是如此。……所以它们叫做直接的。的确，如果对存在范围内的范畴加以批判的考察，则可以看到，它们实际上是完全相互关联的；就因为这样，我们已经看到有如何蕴涵和必然地涉及到无。……诸范畴的相互关联是潜伏和隐藏在表面之

下，而推演的目的正是引伸出来，使之明显起来。有、无、变、质、量等等，表面上都是不相联系的。这种表面的不相联系就是它们的直接性；只是靠推演才使它们的内在联系表现出来。”“如果存在因此是直接性的范围，那么，另一方面，本质就是间接性的范围。在存在中，间接性是潜在的；在本质中，间接性是明显的。……本质中的范畴成双成对而来，如原因与结果、作用与反作用、实体与偶性、同一与差异、肯定与否定。每双每对中的任一范畴明显地涉及和指向它的同伴的范畴。”

关于从“尺度”到“本质”的过渡在哲学史上的意义，参阅瓦莱士《黑格尔哲学和逻辑学研究导论》，第335页：“从尺度到本质的东西的转变，似乎是希腊哲学从毕达哥拉斯主义到柏拉图主义这一步骤所显示出来的转变。柏拉图本人已经注意到了从所谓数学的范畴到形而上学范畴的过渡，他坚持本质的和较高的真理，而数学只是指向这种真理。数学上的关系给存在的世界以最高的明确性，在世界的一些区分中把它显示为一个内在地有秩序有尺度的世界。…… 所以希腊的自然哲学和半通俗哲学以满足于有比例的、变易的、美的东西作为它的伦理学。然而柏拉图超出了表面而思考到外部事实背后更深刻的永恒实在。这个实在在名义上还只是叫‘形式’或‘模型’——只是有规律的、永恒的范型——只是尺度。但它被称为真实的实在，*theö vtws ŏv*，——存在的存在。在它之中，真理是清楚的、透明的、整个的和系统的，而它在感性的或直接的世界中则是不明晰的、混乱的、复多的。”

第二篇　本质论

(Die Lehre vom Wesen)

第一一二节

从这一节到第114节是“本质论”的概论。这一节主要讲“本质”与“存在”的关系和“本质”的特点。

“本质”中的各个规定（范畴）只是“相对的”(成双成对)；虽然互相依存，但彼此之间还有外在性。只有到“概念”的阶段，各个规定才完全克服了彼此间的外在性而结合成为一个整体①。所以“本质”只是“设定起来的概念”②，还没有实现各个规定、环节间的有机统一，——“还没有完全返回到概念本身”，也就是说，在“本质”阶段，“概念”还未发展成为“自为的”、独立自决的东西③。

在“本质”的范围内，“直接的存在着的东西”不再像在“存在”论中那样仅仅是直接的就完事，它是

相对于“本质”而言的东西，是“间接的和设定起来的东西”，是凭借本质的中介（间接性）而“设定起来”的。本质对它自己的对方（“直接的存在着的东西”）的否定和中介即是“对它自己的否定”和“自己同自己中介着”，本质与对方相联系，即是“与自己本身相联系”，因为对方就是由本质自己“设定起来”的。

“本质”并不排斥“存在”，所以，“在本质中，存在并没有消逝”：第一，就“本质”是“存在”背后的自我同一性（“单纯的和它自身相联系”）而言，本质才是“存在”。第二，由于“存在”具有“直接性”的片面性，所以，“存在”就不过是“否定的东西”，是“假象”（*Schein*），是虚幻的东西④。——因此，“本质”是不能脱离直接存在的，它“映现”在直接存在中即是“映现在自身中”，它是“映现在自身中的存在”（*das sein als scheinen in sich selbst*）。“映现在自身中”（“自身映现”）乃是“本质本身特有的规定”。

把“绝对”界说为“本质”，这和把“绝对”界说为“存在”一样，都是就它们各自皆为“单纯的自我关系”（“单纯的和它自身相联系”）而未与对方结成对立统一而说的，这两个界说都是空洞的。不过认“绝对”为“本质”的界说比认它为“存在”的界说要高一些，因为“本质”是“自己过去了的存在”（*das in sich gegangene sein*），这里所谓“过去了的”，不

是指时间意义下的过去，而是指隐藏在或进入到直接存在的背后的意思⑤。这也就是说，“本质”是对直接存在这个“否定的东西”的否定，而这也就是“本质”高于“存在”之处。但当“绝对”被界说为“本质”时，人们往往把“本质”了解为脱离直接存在的抽象之物，这样，“本质”就成了“一个没有前提的结论”、“一个抽象的死躯壳”。实际上，“本质”并不“外在于存在”，“本质是存在的真理”。在“本质”中，“存在”并不是“空无所有”、“完全无物”的“假象”，而是“一种被扬弃的存在”；换言之，“表层”和“底层”是“本质”的两个方面，两者间的关系是“反思”（*Reflexion*）即“自身映现”（*Scheinen in sich selbst*，“映现在自身中”）的关系。“反思”⑥、“自身映现”，是“本质”不同于“直接存在”的特点之所在：整个“本质”论中的范畴都是“表层”与“底层”两个对立面成双成对而来，相互反射（反思）。可以说，“本质的观点一般地讲来即是反思的观点”，这里所要认识的对象“不是它的直接性，而是它的间接的反映过来的现象”。“本质”一词总是包含有扬弃直接性的意思。

下面，黑格尔着重说明，无论对上帝还是对别的对象都不能“将本质一范畴予以抽象的使用”⑦。

注　释：

① 参阅《小逻辑》，第 323 页：“必然性发展的过程（指达到“概

念”以前的发展过程，包括“本质”阶段在内——引者)，是采取克服它最初出现的僵硬外在性，而逐渐显示它的内在本质的方式。由此便可表明那彼此互相束缚的两方，事实上并非彼此陌生的，而只是一个全体中不同的环节。而每一环节与对方发生联系，正所以回复到它自己本身和自己与自己相结合。这就是由必然性转化到自由的过程”。“本质”属于必然性的领域，“概念”属于自由的领域。

② “设定起来的概念”，相对于“存在”论中“概念”尚处于潜在状态而言，有展开、间接之意；相对于“概念”论中“概念”达到统一的整体而言，有尚未完全克服外在性从而实现有机统一之意。

③ 参阅《小逻辑》，第327页：“概念是自由的原则，是独立存在着的实体性的力量。概念又是一个全体，这全体中的每一环节都是构成概念的一个整体，而且被设定和概念有不可分离的统一性。所以概念在它的自身同一里是自在自为地规定了的东西。”

④ 参阅芬德莱《黑格尔再考察》，第186页：“在现阶段（指“本质”的最初阶段——引者），基层还只是一种理想，是某种比显现着的表面变化更简单、更常住的东西的理想。在对基层作进一步的规定的某些尝试不成功以后，于是不得不采取完全否定的门路：即把基层看成是一种为人们所不知道的完全的空白，但在最深的意义下，它又存在；至于存在物的每一特定形式却变成了单纯现象（*Schein*，假象）的一种情况，而在极端的意义下，单纯表面的东西完全没有存在。黑格尔说，这就是怀疑主义或现象主义观点的特点”。

⑤ 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第481页：“本质是已经过去了的存在，但它是非时间上的过去了的存在”。

⑥ 参阅芬德莱《黑格尔再考察》，第187页：“本质东西的否定，它对于一切单纯表现的否弃，只有在把本质与这些表现肯定地联结起来（如果本质显现在这些表现中）时才有意义。这就使我们达到一个观点：表层与深处同样是新的本质观念的两个方面：本质既可看作是基础的东西，也可看作是表层的东西。这个新的观点就是‘反思’的观点”。并参阅本书附录《黑格尔论反思（*Reflexion*)》第二部分。

⑦ 关于“近代启蒙思想，确切点说，抽象理智的看法”，参阅《小逻辑》第26，27节和《哲学史讲演录》第4卷，第2篇。

关于不能离开人的外部行为"去寻求人的本质"，参阅《小逻辑》第140节和《精神现象学》上卷，第213页。又《法哲学原理》，第126页："主体就等于它的一连串的行为。如果这些行为是一连串无价值的作品，那末他的意志的主观性也同样是无价值的；反之，如果他的一连串的行为是具有实体性质的，那末个人的内部意志也是具有实体性质的。"

第一一三节

第112节已经说过，"存在"和"本质""同样地是单纯的自我关系"①，这一节主要是讲两个"自身联系"的不同。"存在"阶段中的范畴都是直接的，说"存在"是"自身联系"，意思无非是说，它是独立自存的，不涉及其他的东西，所以在"存在"的范围内，既无互相对待的东西，也就谈不上同一或不同一的问题。"本质"阶段不同于"存在"阶段的特点，在于它的范畴是互相对待的、成双成对的、是"表层"与"底层"的关系，所以"本质"阶段中的"自身联系"就是指互相对待的双方简单等同，而这就是"同一性"。"同一性"是"本质"阶段中"自身联系"的特殊方式，它是"本质"阶段中对立双方间最简单的、尚未展开的关系，颇相当于"存在"阶段中"直接性"②的地位，但它又不是采取"直接性"的形式，而是采取"反思的形式"："同一性"就是"自身反思"。

不过，"同一性"作为"本质"阶段中对立双方间

最简单的、尚未展开的关系，则和“直接性”一样，仍然是抽象的。

对“同一性”有两种理解；一种是当感性“过渡到”思想的第一步“知性”时，“知性”由于自己的“固执性”即形而上学性，便把一切有限的、特定的东西当成是“自身同一的东西”即“不自相矛盾的东西”。反之，“理性思维”则能看到同一性中具有内在矛盾。

注　　释：

① 《小逻辑》第241页。

② 参阅《小逻辑》，第249页："同一最初与我们前面所说的存在原是相同之物，但同一乃是通过扬弃存在的直接规定性而变成的，因此同一可以说是作为理想性的存在。"又芬德莱《黑格尔再考察》，第189页："黑格尔关于反思观念的研究开始于同一性的概念，本质领域强烈要求以同一性为开端，就像一般叫做存在的范围要求以纯有为开端一样。同一性是关于本质之物的尚未展开的、直接的概念，正如纯有是〔后来〕发展成为质和量的东西的直接形式一样"。

第一一四节

这一节讲“本质”中的同一性，并不是割裂本质的东西与非本质的东西，并说明“本质”中的范畴尚未达到对立面的完全统一即“概念”的高度。

“知性”把同一性看成是外在于存在的东西，好像这种“外在的存在”是脱离作为同一性的“本质”

的，是“非本质的东西”。黑格尔认为这种看法是错误的。其实，“本质”是“存在”之进入自身内部（“在自身内的存在”），它离不开“存在”，“本质”之所以是本质的，就因为它具有它自己的否定物——“存在”于自身内，也就是说，“非本质的东西”——“假象”是“本质”所固有的，“假象”并不像怀疑主义所想象的那样是没有本质的、虚幻的。

由于“假像”或间接性中包含有区别，由于“被区别开之物”（即与“同一性”相区别的“假象”）虽然一方面与“同一性”有区别，而另一方面其本身却也是一种同一性，所以“假象”仍然表现为直接性的东西。这样，“本质”的范围就既有间接性（就“同一性”与“假象”相区别、相对待而言），又有直接性（就“假象”也采取“同一性”、“自身联系的直接性的形式”而言），两者达到一定程度的结合，但还是一种“不完全的结合”，因为“本质”中的每一方都“具有自身联系”，都有一定程度的“独立自存”性，但同时又有“相对性”，能打破限制，超出这独立性，“用一个又字，将两方面相互并列地或先后相续地联合起来”。就每一方都能超出自己来说，对立双方可以说是有所结合；就每一方都有一定的独立性来说，两者的结合又是不完全的，双方并未统一成为一个有机的整体——“概念”。这就充分说明“本质”是一个“反思的存在”，其中的范畴是“反思的知性的产物”①，彼此之间的关

系是相互反思的关系②，"反思"正是把"存在"范围内有限之物所潜在的矛盾表白出来了。

逻辑学所要求把握的目标——"唯一的概念"("理念")贯穿于概念发展的每一阶段，所以它在"存在"阶段中所表现的范畴也可以在"本质"阶段出现，只不过在"存在"阶段采取直接性的形式，而在"本质"阶段则采取"反思"的形式。例如，有与无被肯定与否定所代替：在"存在"论中，有与无的关系是作为彼此不相对立的同一性关系；在"本质"中，肯定与否定的关系是作为"映现其自身"的相互区别的关系，简言之，前者是直接的范畴，后者是反思的范畴。同理，在"存在"阶段中，"定在"是以"变易"为根据直接发展而来的，与此相适应，"本质"阶段中"实存"这个范畴就是有根据的"定在"。

注　释：

① 这里，"反思的知性"（*reflektirender Verstand*）即指"反思"。

② 参阅《小逻辑》第176页："反思首先超出孤立的规定性，把它关联起来，使其与别的规定性处于关系之中，但仍然保持那个规定性的孤立有效性。"

A.本质作为实存的根据

(Das Wesen als Grund der Existenz)

(a)纯反思规定

(Die reine Reflexionsbestimmungen)

(1)同一(Identität)

第一一五节

"本质"论分为三大阶段①：第一大阶段即这里的大标题"*A*。本质作为实存的根据",意思是说，本质尚未表现于外，尚未表现于有限的存在或"实存"之中；第二阶段是"本质""表现出来",即"*B*.现象"②；第三大阶段是"本质与实存或内与外所直接形成的统一",即"*C*.实在"③。

第一大阶段讲的是"本质"尚未表现于外，尚未表现于"实存",所以这里的主要内容是讲思想规律即"(*a*)纯反思规定";至于"(*b*)实存"和"(*c*)物"则是向"现象"过渡的范畴，所占篇幅甚少,《大逻辑》甚至把这两个范畴列入"本质"论的第二大阶段"现象"之中。

尽管“本质”论第一大阶段主要是讲思想规律，但毕竟还是就“底层”与“表层”双方相互反思的关系来讲的，只不过这里的“底层”没有“表现出来”成为“现象”，“表层”还是虚幻的(《大逻辑》用怀疑主义所说的“假象”称呼这个阶段的“表层”)，所以这个阶段内“底层”与“表层”的相互反思，实际上是在“底层”自身之内反思，故《大逻辑》称这个阶段为“作为自身反思的本质”，《小逻辑》称这种反思为“纯粹的反思”。

“纯粹反思”的规定有“同一”、“差别”和“根根”，其中最基本的规定是“同一”，这就是本节所讲的内容。

由于“同一”是“本质”论中最简单的反思关系和规定，所以“本质”论以它为开端，就像“存在”论以“纯有”为开端一样④。

“本质”论中的同一性，不像“存在”论中的“自身联系”那样是采取“直接的”形式，而是采取“反思”的形式⑤。“同一”的意思就是说，“本质”还只“映现于自身内”，其中双方(“底层”与“表层”)的相互反思即是在自身中反思。

“同一”有“形式的同一”(“知性的同一”)和“具体的同一”。前者是脱离了多样性和差异的同一，后者是包含多样性和差异在内的同一，只有后者才是真理。

如果把“同一”等范畴看作是有本质意义的思想范畴，那也就可以把它们看作是说明“一切”(主词)的“谓词”，而由这样的主词、谓词构成的命题就可以说是具有普遍性的思维规律。例如把“同一”这个谓词和“一切”这个主词联系起来，就可以构成一个命题：“一切东西和它自身同一”(即“一切是同一的”)，而这就是“同一律”，这个思维规律表述为一个公式，就是“甲是甲”。黑格尔批评了形式逻辑的这条规律，说它是“抽象理智的规律”(“抽象知性的规律”)⑥。

“同一”相当于“纯存在”⑦，但“同一”是“反思范畴”，是扬弃了存在的直接性的范畴，就这个意义来说，“同一”可以说具有“理想性”：而“作为直接存在的理想性”的同一，必然是包含存在和差别在内的同一，只有这种同一才是“真正的同一”，它是和“抽象的同一”对立的。黑格尔在**附释**的后面着重说明了认识“真正的同一”的重要性，指出了仅仅停留于“抽象同一”的思维之“无益”。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》《黑格尔全集》第4卷，第484页。《大逻辑》把“本质”论第一阶段叫做：“本质首先映现于自身内或者说是反思”；《小逻辑》第242页则把“反思”或“映现于自身内”看成是整个本质不同于存在的特点。两处所用术语相同，所指内容范围和意义却不完全一样。并参阅本书附录《黑格尔论反思》(*Reflexion*)第二部分。

② 《小逻辑》，第275页。

③ 同上书，第295页。*Die Wirklichkeit*，原译作“现实”。

④ 参阅第113节注②。

⑤ 参阅《小逻辑》第113节。

⑥ 参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注："'思想规律'是自康德的时代以来形式逻辑加给原则或准则（*Principia*, *Grundsätze*）的一个夸大的称谓，康德本人把原则或准则描述为'真理的一般的、形式的标准'。思想规律包括所谓矛盾的原则及其发展物——同一的原则和排中的原则；折衷主义的逻辑学家们为了完善起见又加上了莱布尼兹的理由原则。黑格尔在他的一些批评中或许是针对克鲁格和弗里斯而发的。"关于克鲁格和弗里斯，参阅第一版序言注①、③。

⑦ 参阅第113节注②。

(2)差别(Der Unterschied)

第一一六节

这一节讲"同一"到"差别"的过渡。

本质是"纯同一"，这种同一不是"抽象的同一"①，而是"底层"与"表层"双方的反思关系；只因为在这个阶段里，"底层"还没"表现出来"成为"现象"，"本质"只是"映现于自身内"，亦即本节开始所说的只是"在自己本身内的假象"②，所以，双方的关系是同一的关系。但这种同一已经潜在地包含否定性于自身之内，它和否定性的关系是自己和自己的关系，在这里，他方("异在")不再和己方有"质"的界限，而是作为己方的否定性和自己联系在一起，是己方内部的"差别"、"设定的存在"、"间接性"。这种关系既可

叫做“否定的自身联系”(*die sich auf sich beziehende Negativität*,“否定的自我关系”),又可叫做“自己和自己相联系的否定性”(*negative Beziehung auf sich*)。所以这种“同一”不仅仅是“同一”,而且包含双方间的相互排斥,只不过这种排斥也是“自己对自己本身的排斥”。尽管如此,“排斥”毕竟“包含有差别的规定”,“排斥”就是“差别”。这样,“具体同一”就必然地发展为“差别”。反之,如果把“同一”理解为“抽象的同一”,以为“同一”和“差别”分开之后还能各自“独立自存”,则不可能解决“同一如何会发展成为差别”的问题。

注　　释:

① “纯同一”(*reine Identität*,“纯粹的同一”)不同于“单纯的同一”(*bloße Identität*),前者指“具体的同一”,后者指“抽象的同一”。

② 《小逻辑》第247页所说的本质“映现于自身内”(“*scheint in sich*”),和本节所说的“在自己本身内的假象”(*Schein in sich selbst*)是同一个意思。

第一一七节

这一节讲“差别”的最初形式“杂多”(*die Verschiedenheit*,“差异”)即“直接的差别”。

“直接的差别”是有差别的事物“各自独立”,互不依赖,彼此间只有外在的关系。例如“一枝笔与一

头骆驼”①之间的关系就是一种彼此漠不相关的外在关系，其间的差别就是“直接的差别”。正如**附释**所说，当我们用“知性思维”的方式去理解“同一”，说这是这，那是那，海是海，风是风，笔是笔，骆驼是骆驼时，我们实际上就是把它们看作是“彼此毫不相干的”，就是把它们不仅看作“抽象的同一”，而且看作“直接的差别”。

在“直接的差别”中，相互差别之物的关系或差别并不构成也不影响各物本身的本质和本性，也就是说，其间的关系和差别不在各物本身之内，这样，我们就只能在它们之外的“一个第三者”中，通过“比较”，来找到它们的差别和关系，而这样找到的外在关系和差别就是“相等”和“不相等”（“相似”和“不相似”）：“相等”是从外在的比较中得到的同一；“不相等”是从外在的比较中得到的不同一。笔与骆驼是漠不相关的，我们只能在它们之外找一个“对它们没有影响，无关本质”的“第三者”例如长短作为“比较者”，然后说它们都是有长短的。显然，这种“落在它们之外”的“第三者”，并不是它们（有差别之物）本身中深刻的本质。也许有人会说，我们可以找一个与它们的本质攸关的“第三者”作为“比较者”。但那样一来，它们就不是作为“直接的差别”之物，而是进入到更深意义的差别了。黑格尔在**附释**中指出了比较方法的局限性，认为比较方法所得的结果诚然不可缺

少，但只能作为达到思辨知识的“预备工作”。“相等”与“不相等”，总是站在“同一基础”（“同一背景”）上进行比较而得来的，但“知性思维”则只是形而上学地坚持认为，相等只是同一，不相等只是差别，它根本不了解同一和差别是结合在一起的。

如果把“凡物莫不相异”（“天地间没有两个彼此完全相同之物”）之“异”理解为“直接的差别”，则这种差别也就是“知性思维”所理解的“抽象同一”，它“不属于某物或任何物的本身”，也“不构成任何主体的本质规定”，因此，不能说“凡物莫不相异”。反之，假如说某物“本身”具有差别，那就只能表示，差别是“它的固有的规定性”，而这种差别就不是“直接的差别”（“杂多”），它只能如**附释**的最后所说，是指“本身的差别”，指“事物的本身即包含有差别”。——在黑格尔看来，莱布尼茨的相异律②之“异”，就是指事物“本身的差别”，而不是像“宫庭中的卫士和宫女们”所了解的“外在的不相干的差异”或“直接的差别”（“杂多”）③。这些宫庭中的卫士和宫女们对付莱布尼茨的“形而上学”的办法到是简单方便，但他们歪曲了莱布尼茨的原意。

注　　释：

① 《小逻辑》第253页。

② 莱布尼茨的独特性原则或不可分辨性的原则是：“假如两个个体是完全相似和相等的，一句话，是本身不能分辨的，那就没有独特性的原则”（莱布尼茨：《人类理智新论》，朗格莱（*Alfred Gideon*

Langley）英译本，第2版。第239页）。参阅《十六——十八世纪西欧各国哲学原著选辑》，商务印书馆1975年版，第484页："每个单子必须与任何一个别的单子不同。因为在自然中决没有两个东西完全相似，在其中不可能找出一种内在的差别或基于一种固有特质的差别。"莱布尼茨十七岁时（1663）在他的学士学位论文答辩中就讨论了这个原则。

③ 莱布尼茨《人类理智新论》，朗格莱英译本，第2版第239页在指出了上述的"独特性原则"之后接着说："我甚至敢说，在这种情况下（指在两个个体完全相似、相等的情况下——引者），没有个体的特异性或不同的个体。这就是为什么原子的概念是荒诞的而且只能源于人的不完全的观念。因为假如有原子，即是说，这种物体是完全坚硬、完全不能改变或不能有内部变化的，而只能是在彼此之间的大小和形状上有区分的，那么，很显然，在同样大小、同样形状的可能情况下，它们就是本身不能分辨的，而只能借没有内部基础的外在的称谓来区分，而这是同最高的理性原则相违反的。实际上，每个物体都是可以改变的，而且的确实际上都在变化，所以每个物体在其本身就是和每个别的物体相区别的。我还记得一位卓越的有出类拔萃的精神的女王（指普鲁士第一个女王索菲·涉萝德，1668—1705，莱布尼茨的朋友，也可以说在哲学方面是莱布尼茨的学生——引者），她有一天在花园里散步时说，她不相信会有两片叶子完全相似。一位高贵之士同她一起散步，认为他可以轻易地找到某些这样的叶子。他虽然找了很久，还是相信，凭他的亲眼所见，他总还是能注意到其间的区别。从这些迄今被忽视的观察中可以看到，我们在哲学中已经偏离最自然的概念到了多么遥远的地步，我们已经背离真正形而上学的伟大原则到了多么遥远的地步"。

又《大逻辑》《黑格尔全集》第4卷，第523页："说一切事物彼此区别，这是一个很多余的命题，因为在事物的多数之中就直接地包含了复多性和完全无规定的差别。——但是，没有两物完全相等这个命题所表达的东西比这更多，它表达了有规定的差别。（"特定的差别"）。两个事物不仅是两个；数字上的多只是无关紧要的东西，它们乃是由于一种规定性而有差别"。所谓"由于一种规定性而有差别"，意思就是说，由于事物本身的"固有的规定性"而有差别。

第一一八节

这一节着重讲“相等”与“不相等”的关系，以便从“直接的差别”(“杂多”)过渡到“对立”。

“相等”是“彼此不相同的”或者“不同一的”事物之间的“同一”，这就说明“相等”包含“不相等”；另一方面，“不相等”的事物既然不相等，那也说明它们彼此间有“关系”。这样深入地看待“相等”与“不相等”，就可以见到，这两个方面并非彼此毫不相干的，而是“一方映现在另一方之中”，二者是“一对密切相互联系的范畴”，是相互依存、相互中介的两个对立面(“没有这一范畴，便无法设想另一范畴”)。这样，原先认为是“直接的差别”(“杂多”、“差异”)实际上便是“反思的差别”(即对立双方相互“反思”)，是尚未展开的差别(“直接的差别”是“差别”的最初阶段——“潜在”阶段)或有规定的差别(“特定的差别”)，即有“固有的规定性”的差别。一句话，“直接的差别”必然要发展为“对立”：离开了“相等“的单纯的“不相等”，或者离开了“不相等”的单纯的“相等”，都是抽象的、不真实的，只有把“相等”与“不相等”看成是互相依存的对立双方，才是具体的、真实的。其实我们通常也都能意识到这一点：离开了差别，谈不上比较；反之，离开了相等，也谈不上差别。

从“直接的差别”经过“相等”、“不相等”（“相似”“不相似”）到“对立”，乃是认识不断深化的过程。认识“对立”——即能看出“异中之同”和“同中之异”，是我们在现阶段“所要求的”。黑格尔批评经验科学割裂同和异的思想方法，并明确指出：“思辨逻辑学”确实曾竭力教人“不要自安于单纯的差异（“杂多”——引者），而要认识一切特定存在着的事物之间的内在统一性”，但“思辨逻辑学”也并不抹杀差别，因此，把这种新哲学讽刺为“同一哲学”是不符合事实的，反之，“那号称经验主义的人却把抽象的同一性提升为认识的最高原则。所以只有他们那种狭义的经验主义的哲学，才最恰当地可称为同一哲学”①。

注　　释：

① 《小逻辑》，第227页。并参阅《哲学史讲演录》第2卷，第300页：“哲学不是‘同一哲学’〔按指像谢林的哲学〕；那是非哲学的。”

第一一九节

这一节讲“本质的差别”——“对立”。

“直接的差别”是“差别”的最初阶段——潜在阶段，它必然展开为“对立”；可以说，一切差别，“自在地”——“潜在地”即是“本质的差别”——“对立”①。

“对立”中的双方是肯定与否定：肯定是指具有

同一性的“自身联系”；否定就其“不是肯定的东西”而言，即是“自为的差别物”（“差别物本身”）。就每一方各有其独立性——“各有其自为的存在”而言，此方不是彼方，彼方不是此方；但同时每一方都“映现”在它的对方中，都依赖它的对方，没有对方的存在就没有己方的存在。肯定与否定的这种关系就是“本质的差别”；其所以说是“本质的”，就因为每一方的本质、本性或自己固有的规定性就在自己和对方的联系中，就因为每一方只有“反思”(*reflektirt*，反射、反映）另一方，才能反思自身。

在“对立”中，相互差别之物不是任何随便一个“一般的他物”，而只是与自己“正相反对的他物”，这是“对立”(“本质的差别”)不同于“杂多”（“直接的差别”)的一个特征。正因为如此，“杂多”中相互差别之物可以彼此分离，各自独立，而“对立”中相互差别之物，一方之本质依存于对方。例如一支笔，可以离开骆驼而独存，但肯定离开否定，白离开黑，则毫无意义。

抽象的“知性思维”用排中律(“凡物莫不本质上不同”或“在两个相反的谓词中，只能使用一个谓词以规定一物，不能用第三个谓词”)以表达“差别的本身”，并把排中律和同一律“并列起来作为规律”，这在黑格尔看来是“抽象思维之特别缺乏识见”的表现，因为同一律只是讲“自己与自己相联系”，排中律是讲的“一物必须与它的对立的别物相联系”，二者是“相

矛盾”的。黑格尔对形式逻辑的这种批评是似是而非的：形式逻辑的同一律和排中律都是教人概念明确、思维一贯，二者并不矛盾。黑格尔还批评形式逻辑的排中律说，排中律是“知性”所提出的原则，意在排除矛盾，而实际上却陷入矛盾，因为在黑格尔看来，世界上的事物并非简单地非正即负，非此即彼，而是如**附释二**所说，“一切都是相反的”，“绝没有象知性所坚持的那种‘非此即彼’的抽象东西”。黑格尔对排中律的这个批评未免过份：排中律排斥各种模棱两可的、模糊不清的思想，是正确思维的必要条件，但它并不断言有“非此即彼的抽象事物”，并不否认实际事物是亦此亦彼的。不过，黑格尔倒也看到了“知性所设定的加减之间的空洞对立，于研究数目，方向等抽象概念时，也有其相当的地位”，这表明黑格尔并未完全否定形式逻辑。

黑格尔举了很多自然科学中的实例说明非此即彼的“虚妄性”：按照非此即彼的原则，蓝的概念的对方只能是非蓝的概念，不能是黄色，而非蓝却是“抽象的否定的东西”。事实上，作为蓝的否定之物，其“本身同样是肯定的”，它或则是黄，或则是绿，如此等等；而非此即彼的知性却只能停留在非蓝的抽象概念之中。又如非此即彼的“知性”把矛盾律看成即是同一律②，不承认“两未具有或两皆具有”，例如不承认亦方亦圆，不了解圆形可以“当作许多直线的边构成的一

个多角形"去看待，不了解在圆形的概念里包含中心和圆周（边线）两个"彼此对立的、矛盾的"规定（当然，像圆形这类的有限事物，就其单纯的规定性或特性来说，还不能说是"概念"，因为正如**附释二**所说，"事物的有限性即在于它们的直接的特定存在不符合它们的本身或本性"，即是说，有限事物总是不符合它们的概念的）。黑格尔在举了这些例子之后，得出结论说，物理学的"两极观念"包含了对立统一的辩证思想，但物理学家们的思想方式却仍遵循通常的"知性逻辑"，他们不能自觉地运用辩证法。假如把物理学中的"两极观念"所含蕴的辩证思想发挥出来，那么，物理学家们自己也会感到出乎他们的意料之外的。

附释一首先补充说明了本节开始时所说的肯定与否定既对立又同一的关系："对立"已经超出了"同一"，是比"同一"具有"较高真理"的范畴，所以说，"对立"中的肯定是同一性，这不是简单地回复到前面较低的范畴——同一，而是就同一性的"较高真理"来说的，是就其为否定的对立面（"肯定不是否定"）来说的；否定就其不是肯定的东西而言，即是差别（"不是"就是有差别的意思），所以说，"孤立的否定性"（*das Negative für sich*，"自为的否定性"）"不外是差别本身"。作为较低范畴的"同一"，是"无规定性的"（相当于"存在"论中的"纯有"③），而作为比同一性具有较高真理的肯定则是有规定性的，是被规

定为与另一物相反的（*als gegen ein anderes bestimmt*）；否定本身也是有规定性的，是“具有非同一的规定的差别”，而上面已经说过，否定就其不是肯定的东西而言，已经是一差别，这样，我们就可以说，否定是“差别自身内的差别”。

肯定与否定并没有不可逾越的鸿沟，实际上肯定即是否定、否定即是肯定。

附释一接着又补充解释了“对立”中的双方不是“任何”不同的两方，而是“正相反”的两方。黑格尔指出，哲学的目的不在于认识彼此不相干的“杂多”，而在于能进一步认识到“事物的必然性”，认识到事物彼此间的“本质的关系”，即“对立”。在“对立”中，任何一方只是由于“排斥对方”，只是由于和对方作对，才与对方发生“本质的关系”。当我们在思想中能想到“此外也还有别的东西是可能的”时，这固然表示我们的思想前进了一步，但这种想法仍然“陷入了偶然性之中”，因为别的可能的东西并无必然性，只有“正相反”的东西才和自身有必然的、本质的关系，而“一切真的思想”正是要发现这种必然性。

附释一最后补充论述了自然科学中的两极观念。两极观念的提出无疑是“科学的一个重大进步”，但有时人们又随便提出“杂多”（“单纯的差异”）的观念，例如只用量的差别来解释红、黄、绿等各种颜色。

附释二指出了世界上的一切事物就其本性而言都

包含相反的成份于其自身，有限事物之所以为有限就在于它们的"直接的特定的存在"(即片面的正面)"不符合它们的本身或本性"，因此，有限事物必然转化为其所潜藏的反面，以"实现它潜伏的本性"④，这样，正反双方之间的矛盾就成了推动一切有限事物("整个世界")的"原则"和动力。当然，我们也不能把矛盾看作是究竟至极的东西，不能认为事物到矛盾这里就不能再向前进展了，因为在黑格尔看来，矛盾是会扬弃自己达到更高的范畴的，这更高的范畴就是"根据"，"根据"可以说是被建立为矛盾的对立的"直接的结果"。"根据"是"同一"和"差别"的统一，"同一"和"差别"是"根据"中"被扬弃了的"和"单纯观念性的"环节⑤。

注　　释：

① 参阅上节。又库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第494页："把杂多理解得越清晰、越尖锐，则它的两个方面，相等和不相等也就越清晰地、越尖锐地显现出来和彼此对立起来。展开了的杂多，就是对立"。

② 黑格尔不仅如上文所说，把排中律与同一律看成是"相矛盾"的，而且把矛盾律与同一律也看成是矛盾的。他认为只有抽象的"知性思维"才把矛盾律看成即是同一律。

③ 参阅第113节注②。

④ 参阅《小逻辑》第176，177，205—206页。

⑤ 关于从"矛盾"到"根据"的过渡以及为什么"根据"是"同一"和"差别"的统一问题，《大逻辑》作了较具体的解释："对立中的独立性作为相互排斥的反思，使自己成为被设定的东西，并且又同样扬弃了它；按照这一肯定的方面，对立不是仅仅毁灭了，而是返回到

了它的根据——独立的对立中相互排斥的反思，使得对立成为一种否定的东西，一种仅仅被设定的东西；这样，这种反思就把它原先独立的规定性即肯定与否定降低成了单纯的规性。被设定的东西就这样成了被设定的东西，因而也就一般地回到了它自身的自我同一中；这就是单纯的本质，不过这个本质是作为根据的本质。……独立的对立通过它的矛盾而返回到根据”（《黑格尔全集》第4卷，第539页）。“解决了的矛盾就是根据，亦即作为肯定与否定之统一的本质。在对立中，规定性已经发展成了独立性；而根据则是这种完成了的独立性。……对立及其矛盾在根据中既被扬弃了又被保存了”（同上，第540页）

黑格尔这几段话都是讲的从“对立”、“矛盾”到“根据”的过渡问题。大意是说，对立面相互排斥，反而会使每一方自身成为否定方面，成为被对方所“设定的东西”，成为与对方紧密相联的东西，这样，排斥倒构成了联系；肯定方面与否定方面的相互排斥，独立性与依赖性的相互争夺，平息下来了，矛盾“解决了”，双方都成了“本质”的单纯的规定性或单纯的环节，而这样的“本质”就是“根据”。黑格尔说，在对立面互相排斥、互争独立的矛盾中，对立面“走向根据”（*geht zur Grunde*）。“走向根据”是一个双关语，本是毁灭、堕落的意思，就是说，矛盾的结果，使肯定与否定双方的争执平息下来，使双方都“降低”（即“堕入”、“毁灭”之意）成了“根据的两个单纯的规定性”。不过在“根据”中，双方并非处于平等并列的地位：“根据”是差别中的同一，是差别中独立不依的东西；“有根据的东西”（“被根据的东西”）是同一中的差别，是依赖于“根据”的东西。所以，“根据”又是“同一”和“差别”的统一。如果说“矛盾”是“同一”和“差别”的不安定的统一，那么，“根据”就是二者的安定的统一。黑格尔把“矛盾”看成是对立双方互争独立，而其结果是一方独立，一方不独立，是一方把对方变成依赖于自身的东西，这个看法包含有矛盾通过一方战胜另一方而获得解决的思想。

所谓“根据”把“同一”和“差别”降低为“单纯观念性的环节”，意思就是说，“同一”和“差别”在“根据”中已经不是原先的样子。

第一二〇节

这一节讲“对立”、“矛盾”到“根据”的过渡以及“根据”是“同一”和“差别”的统一，可联系上节注⑤所引《大逻辑》的话来解释。

在“对立”中，肯定的东西不是一般的“杂多之物”（“差异的东西”），而是一种既“独立的”（“自为的”）又依赖于与自己正相反的对方的关系的“杂多之物”；否定的东西同样也是既“独立的”（“自为的”），又只有依赖于它的对方才具有自己的肯定性。肯定与否定双方互争独立，互相排斥，这就把“对立”建立成了（设定成了）“矛盾”①；但在这种矛盾中，双方又“自在地”（“潜在地”）是同一的，因为双方之间又是互相依赖的。

肯定与否定双方中的每一方都是“自为的”，——独立的，每一方都为了自己的独立而扬弃对方（排斥对方），但因为双方又是互相依存的，所以，扬弃对方同时也就扬弃了自己本身，这样，肯定与否定互争独立的结果就是使双方同时“毁灭”（*gehen zu Grunde*，即“进展到根据”②）而平息下来，双方都“降低为”“根据”的两个“单纯的规定性”：一个是“根据本身”，一个是“有根据的东西”（“被根据的东西”）③“根据”是“本质的差别”、“自在自为的差别”，因此，“被

根据的东西”中彼此差别之物实乃“自己与自己本身有差别”。这就说明“根据”中不仅有差别之物，而且也有同一之物：差别之物是指“被根据的东西”，同一之物是指“根据本身”，即“作为根据的本质”④。所以“根据”也可以说就是把本质的内涵（“本质的内在存在”）规定为“同一”与“差别”的对立统一。

注　　释：

①　“因此肯定与否定都是设定起来的矛盾”（*Beide Sind somit der gesetzte Widerspruch*）和上节附释二末尾所说的“由对立而进展为矛盾”（*als Widerspruch gesetzten Entgegensetzung*，，设定为矛盾的对立）是一个意思，两句话都用了同一个字“*gesetzt*”（“设定”、“建立”）。

②③④　参阅上节注⑤。

（3）根据(Grund)

第一二一节

这一节讲“根据”的含义及其区分。

“根据”如上节所说，是同一和差别的统一，是它们的“真理”：在“根据”中，“自身反思”（*Reflexion—in—Sich*，“自身反映”，指同一、指本质）即是“反思对方”（*Reflexion—in—anderes*，“反映对方”，指差别、指反映于被根据的东西之中），“反思对方”即是“自身反思”，换言之，“根据”是包括“根据本

身”和“被根据的东西”于其自身的本质之全体。

说“某物的存在，必有其充分的根据”，这就意味着，单说某物同一或差别、肯定或否定，都未能说明某物的真正本质；这个命题的含义只在于表明，某物以他物为自己的本质（根据），某物只有在他物之内才获得自己的存在；“根据”这个范畴的特点是，其中的双方（“根据本身”和“被根据的东西”）不像肯定与否定那样平等并列，互争独立，而是一方较另一方更根本一些；“根据”是本质。不过，作为“根据”的本质不是未反映于外，不是抽象的自身反思，而是反映于“被根据的东西”之中，是反映于他方之中。

“根据”不仅可以说是同一与差别的统一，而且也可以说是同一与差别的差别，也就是说，在“根据”中，“根据本身”和“被根据的东西”不仅是同一的，而且是有差别的。就双方有差别而言，“根据”内部仍然包含有矛盾，不过“根据”总是“力求排除矛盾于自身之外”，因为“根据”最终是“解决了的矛盾”①。

形式逻辑的“根据的规律”（“充足理由律”），其“根据本身”和“被根据的东西”乃是“同一的内容”，只不过前者采取了“单纯的自我关系”的形式，后者采取了“中介性”（“间接性”）或“被设定的存在”（指“被根据的东西”是被“根据”所设定的）的形式。“因此，当我们认为一物有了根据时，我们不过仅仅得到一个直接性和中介性的单纯形式差别罢了”。

所以，形式逻辑所讲的“根据”是形式主义的。

追问事物的“根据”必然总是采取“反思”的观点，一方面看到事物的直接性，一方面又要看到它背后的间接性的东西（“根据”）。“充足理由律”的简单意义无非就是说，事物的本质是间接性的。可是形式逻辑在阐明这条规律时却对这条规律未作推演、未作间接性说明。形式逻辑要求别的科学说出根据，可是它自己却为别的科学提出了一个坏的榜样，因为如上所述，它所讲的“根据”是形式主义的。按照这种形式主义的观点，那么，问一个人落水就会淹死的根据何在，你就有权利答复说，人的身体碰巧构造得不能在水中生活，就是他淹死的根据；问电流现象的根据何在，你就有权利答复说，电就是这一现象的根据。其实，这种“根据”完全是“同语反复”，说了等于不说。黑格尔指出，逻辑的职务乃是把未经理解、未经证明的思想仅仅当做思想过程中的一个阶段，而随着思想的自我发展，却应该把未经理解和证明的思想加以理解和证明；可是形式逻辑所讲的形式的根据，却做不到这一点。

形式逻辑的“反思式的思想方式”，只求“根据”和“被根据的东西”有一个直接性和间接性的“单纯形式差别”就完事，这对于“求日常浅近的知识”来说，固然“无可非议”，但这样的“根据”没有真实的确定的内容，决不能予人以“确定的满足”。

上述“同语反复”式的根据，《大逻辑》称之为“形式的根据”。

除这种根据外，还有一种根据，其中“根据本身”与“被根据的东西”并不是“同语反复”，“并不仅是简单的自身同一，而且也是有差别的”。《小逻辑》本节把这样的根据叫做“形式的根据”，《大逻辑》则称之为“现实的根据”，不过《大逻辑》也曾指出过，“现实的根据”同样是“形式主义的”。

“形式的根据”(指《大逻辑》所说的“现实的根据”)对于同一个“被根据的东西”可以提出不同的根据，甚至正相反的两种根据：当抓住根据中的这一成份时，就用这一成份作为根据；当抓住根据中的另一成份时，就用另一成份作为根据。于是对于同一件事，你可以提出“赞成”的理由（根据），我也可以提出“反对”的理由（根据）。形式逻辑的充足理由律并不能决定究竟哪一种观点是“决定性的观点”。为形式逻辑作辩护的人可以说，充足理由只是指有决定性的理由（根据），指充分理由（充分根据），而不是指不充分的理由。但如“充分”二字只是指有决定一事物的能力，则只要是根据，它便是充分的，因为按照形式逻辑的观点，根据就是足以决定一事物的东西，这样，把“充分”二字加在“根据”上面，便成了“多余的”、“毫无意义的废话”。如果“充分”二字超出了“形式的根据”本身的意义，是一个“超出根据这一

范畴本身的词”，则“形式的根据”，无论是正面的还是反面的，无论是赞成的还是反对的，都不能说是充分的，因为它们各自都有片面性，都没有“自在自为地规定了的内容”，——都不是多样性的统一或具体真理。在黑格尔看来，真正的根据，一切事物的核心和本质，只能是“概念”(具体概念、具体真理)。黑格尔认为，莱布尼茨所说的充足理由律就是指的具体概念，不是指由甲推到乙，由乙推到丙……以至无穷式的“单纯机械式的认识方法”；莱布尼茨把“目的因”看成为高于一切的真正根据，就因为他所说的“目的因”实乃具体概念②。

接着，黑格尔谈到了诡辩派出现于古希腊的历史背景及其凭主观意向寻找“形式根据”的缺点。黑格尔指出，苏格拉底对诡辩派的斗争正在于“辩证地指出形式的根据之站不住脚”，而要重新建立“普遍的东西或意志的概念之客观标准”③。

注　　释：

① 参阅第119节注⑤。

② 参阅莱布尼茨《单子论》(《十六——十八世纪西欧各国哲学原著选辑》，第488——489页)：“充足理由原则，凭着这个原则，我们认为：任何一件事如果是真实的或实在的，任何一个陈述如果是真的，就必须有一个为什么这样而不那样的充足理由，虽然这些理由常常总是不能为我们所知道的”。“也有两种真理：推理的真理和事实的真理。推理的真理是必然的，它们的反面是不可能的；事实的真理是偶然的，它们的反面是可能的。当一个真理是必然的时候，我们可以用分析法找出它的理由来，把它归结为更单纯的观点和真理，一直到原始的真理”。

"但是充足理由也必须存在于偶然的真理或事实的真理之中，亦即存在于散布在包含各种创造物的宇宙中的各个事物之间的联系中；在创造物的宇宙中，由于自然界的事物极其繁多，以及物体可以无穷分割，所以对特殊理由的分析是可以达到无穷的细节的。有无数个现在和过去的形相和运动，构成了我现在写字的动力因，也有无数个现在和过去我的心灵的倾向和禀赋，构成了目的因"。"既然这全部细节本身只包含着另外一些在先的或更细的偶然因素，而这些因素又要以一个同样的分析来说明其理由，所以我们这样做是不能更进一步的。充足的理由或最后的理由应当存在于这个偶然事物的系列之外，尽管这个系列可以是无限的"。"所以事物的最后理由应当在一个必然的实体里面，在这个实体里，变化的细节只是卓越地存在着，和在源泉中一样，而这个实体，就是我们所谓上帝"。"这个实体乃是全部细节的充足理由，而这种细节也是全部联系着的；只有一个上帝，并且这个上帝是足够的"。

③ 参阅《哲学史讲演录》第2卷，第20页："智者们的立场是与苏格拉底和柏拉图相对立的，……智者们由于与柏拉图相对立，遂招致了恶名；这也是他们的缺点。……〔他们的〕形式的推理思维与柏拉图的对立，特别突出地表现在这一点上，即：他们不是从事情的自在自为地存在着的概念来了解义务、了解应作的事，而是提出一些外在的理由，来分别是和非、利和害。在柏拉图和苏格拉底则相反，他们的主要原则是要考虑情况的本性，发展事情的自在自为的概念。苏格拉底和柏拉图愿意提出这个概念来反对从那些常常只是特殊和个别的观点和理由出发考虑事情。这些观点本身是与概念相反的。"

第一二二节

这一节讲"根据"到"实存"的过渡，并着重说明"根据"无能动性。

本质"最初"只是在自身内映现、在自身内中

介，亦即自身同一[1]；但经过从“同一”、“差别”以至于“根据”等中介过程之后，则作为“中介过程的总体”的“自身统一”便成了包含和扬弃这些差别和中介过程的统一体，这个统一体就其直接存在的方面看就叫做“实存”。“实存”不同于“存在”论中的“存在”：“存在”是完全直接性的范畴；“实存”这个“直接性或存在”则是一个“反思范畴”，是经过了“同一”、“差别”、“根据”的中介过程的范畴[2]，“实存就是从根据发展出来的存在”[3]。

形式的“根据”还没有“自在自为地规定了的内容”[4]，它不是具体概念和“目的”，因此，“并无能动性”，“也无创造力”。说“实存”是“从根据出发产生”的，并不等于说“根据”有能动性和创生力，只有具体概念，才有能动性和创生力；产生“实存”的“根据”，只是形式的，它还不是具体概念。任何一个规定性，只要把它与直接的“实存”的关系看成是“自身联系”，只要把它看作是肯定的一方，而直接的“实存”是否定的一方，则这个规定性就可以叫做“根据”，这也说明“根据”不包含能动性和创生力。任何事物都有根据（“我们可以为任何事物寻出和提出根据”），而根据不一定非得产生某种实效或某种后果不可（因为根据没有能动性）；如果要使根据发生某种实效，那就得把根据“纳入于意志之内”，只有这样，才能使根据具有能动性。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第247页："本质映现于自身内，……亦即自身同一。"

② 参阅库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第502—503页："这个有中介的、有根据的、来自根据的定在，正如事情一词所表示的，就是实存。定在和实存由根据而区别：前者是直接的，后者是有根据的"。

③ 《小逻辑》，第266页。

④ 参阅《小逻辑》，第262页。

(b)实存(Die Existenz)

第一二三节

这一节讲"实存"是"自身反思"(*Reflexion—in—sich*,自身反映)与"他物反思"(*Reflexion—in—anderes*,他物反映，反映对方)的直接统一。

"同一"、"差别"、"根据"都是"纯反思规定"，都是讲的"本质"尚未表现于外，尚未表现于"实存"，也就是说，都是讲的"作为自身反思的本质"。实际上，"根据"已经不完全是"自身反思"，它已经具有"他物反思"即表现于外的成分①；至于"实存"，它是从"根据"发展出来的范畴，它更具有表现于外或"他物反思"的成份。所以这一节开宗明义就说"实存是自身反映与他物反映的直接统一"。《大逻辑》把"实存"列入"本质"论的第二大阶段"现象"之

中，似更为合理；不过《小逻辑》“本质”论第一大阶段关于“实存”和“物”两个范畴讲得也很少，似有把这两个范畴看作是向“现象”的过渡之意。

“实存”是无数实际存在着的事物形成一个互为根据，互为后果的相互联系的世界：甲以乙为根据，则乙是根据，甲是后果；乙以丙为根据，则丙是根据，乙是后果。所以每个实际存在着的事物，可以是此物的后果，又可以是彼物的根据。这个实际存在的事物和那个实际存在的事物的关系，就是根据与后果的关系，它们是“相对的”。“实存”的特性就在于它不仅是孤立自存的，是“反映在自身内”(“反思在自身内”或“自身反思”）的，而且是依赖他物、“映现于他物中”②的。

附释再次申述“实存”是从“根据”的范畴发展而来的：“本质”是“被扬弃了的存在”，是“存在”背后的东西，它“最初”还只是“自身映现”③，尚未表现于外，尚未表现于“实存”之中，这种“自身反映的范畴”就是“同一”、“差别”和“根据”。“根据”是“同一”和“差别”的统一，是“根据本身”和“被根据的东西”的统一，所以这两者(“根据本身”和“被根据的东西”)间的差别就是自己与自己本身的差别。但“被根据的东西”同“根据本身”的差别不是抽象的、绝对对立的：“根据本身”扬弃“被根据的东西”，即是根据“对它自身的扬弃”，即是把“被根据的东西”扬

弃成为“实存”，换句话说，“实存”是“根据”扬弃自身、否定自身的“结果”。

不过，“实存”并不与“根据”对立，“实存”“包含有根据于其自身内”，“根据”在扬弃自身的过程中把自己转变为“实存”。例如说走电是房子失火的根据，这里，作为根据的走电现象也是“实存”，走电并不是“一种抽象的内在之物”。这就是说，作为根据的东西和作为后果的东西都是“实存”。这实存着的世界就是“实存”互为根据、互为后果，既是“自身反思”又是“反思他物”的世界。根据和后果的关系就是实存事物之相互反思。我们的“反思”(“反思的知性”)的职务，就是无穷尽地“追踪”这种根据与后果的关系，“追踪”实存事物相互制约的关系；但单纯“反思”，永远也找不到一个“安息之所”或止境。只有超出“反思”的阶段，超出“单纯的相对性观点”，达到“概念”——“理念”的阶段，才能把握多样性的有机联系的整体④。

注　　释：

① 见《小逻辑》第121节。又《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第553页)：“反思(指《小逻辑》所说的“纯反思”即“自身反思”——引者)是一般的纯粹的中介，根据是本质与自身的现实中介。前者——从无通过无又回到无的运动——是自身在一个他物中的映现；但是在这种反思中，对立尚无独立性，因而它既不是第一项即映现着的东西或者说肯定的方面，也不是被映现的他项即否定的方面。双方都是底层，而且本来只是想像出来的底层；双方都还不是自我相关的东西。纯粹的中介只是没有相关的端项的纯粹关系。的确，规定的反思

建立了这样与自身同一但同时又只是有规定的关系。反之，根据是现实的中介，因为它包含着被扬弃了的反思；它是那通过其非有而回到自身并建立自身的本质。按照这种被扬弃了的反思的环节，被设定的东西就获得了直接性的规定性，一种撇开了它的关系或假象的自我同一的东西”。这段话告诉我们：“本质”论的范畴在没有进到“根据”以前，还只是“从无到无的运动”，相互反思的两端都是“底层”，这种反思实际上是虚幻的，是“纯粹的反思”、“纯粹的中介”。只有到了“根据”的阶段，相互反思的两端才是“现实的”，才具有“直接性的规定性”，这种反思乃是“现实的中介”。参阅尼可拉·哈特曼《德国唯心主义哲学》第251页：“反思的范围至此结束（指至“根据”而告结束，《大逻辑》的“反思”一般指“自身反思”、“纯反思”——引者）。结果是实存。因为“实存”不是别的，只是从根据中‘走出来’（即表现于外的意思——引者）。不过，本质的辩证发展却因此而达到了本质的反面（指现象——引者）。因为实存恰恰不是本质本身，而是本质的‘现象’。”又麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》第127页：“实存是现象的第一个分支，到实存这里我们也就走出了作为自身反思的本质”。说“实存是现象的第一个分支”，是就《大逻辑》的分法而言的。

② “映现于他物中”（*in—anders—scheinen*）和“他物反思”（*Reflexion—in—anderes*，他物反映）同义，都是表现于外、表现于他物之中的意思。

③ 《小逻辑》第247页：“本质映现于自身内，……亦即自身同一”又第265页：“本质最初是自身映现”。

④ 参阅第112节注①及《小逻辑》第112节。并参阅本书附录《黑格尔论反思(*Reflexion*)》第二部分。

第一二四节

这一节讲从“实存”到“物”的过渡。

如前所述，“根据”已经是“自身反思”（“反映在自身内”）与“他物反思”（“反映在他物内”）的统一；“实

存”是从“根据”产生出来的，因而在“实存”中，二者更是不可分的，实存着的东西彼此间是根据与后果的相对关系，每一“实存着的东西”都包含有与别的实存着的东西的相对关系于自己本身，都在自身内作为根据被反映着，这样“实存着的东西”就是“物”。

“物”与“实存”的区别在于：“实存”是讲实存着的东西与实存着的东西之间互为根据、互为后果的相对关系和依存关系；“物”则是指“实存着的东西”本身，指包含上述这种“相对性”和“联系”“于自己本身内”并“作为根据反映于自身内”的“实存着的东西”①。

“物”既然是包含“他物反思”的东西，是依存于他物的东西，则所谓“物自身”的概念显然只能是抽象的，因为“物自身”只是片面的“自身反思”而无“他物反思”；无“他物反思”（“不反映他物”）则必然“不包含任何有差别的规定”，必然是一个在一些规定性背后的、脱离了规定性的“空洞基础”而已。

“物自身”既然是毫无规定性的极端抽象之物，当然也就不可知。像康德那样坚持主张有所谓“物自身”，乃是“知性”的偏见。

最后，黑格尔谈到，“自身”一词还具有和“物自身”的“自身”“并无不同，且甚接近”的含意，即指一对象的固有的、潜在的性质。譬如说，“人自身”就是指一个人在尚未成人以前的“潜在性”即婴儿而

言；"植物自身"就是指尚未成材以前的"潜在性"即种子而言。任何"物"都不会只停滞于它的"自身"或潜在阶段，它们都有自身发展，都会超出"抽象的自身反映"(超出潜在阶段)，而"发展为他物反映"，即把自己潜在的各种规定性表现于外，展示于自己和他物的各种关系之中，这样，"物"便具有"特质"，"特质"只能表现于一"物"与他"物"的关系之中。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第602—603页)："实存作为实存着的东西，是在否定的统一的形式中被建立起来的，实存本质上就是这个否定的统一。不过，这个否定的统一首先只是直接的规定，从而是一般的某物的……。但实存着的某物不同于存在着的某物。前者本质上是通过中介的自身反思而成立的这样一种直接性，所以实存着的某物是一个物"。"存在着的某物"或"定在"不同于"实存着的某物"或"物"：前者是直接性的范畴，只讲一物由于"质"而区别于彼物；后者是"反思范畴"，两个"实存着的东西"(两个"物")之间的关系是根据与后果的关系。

参阅芬德莱《黑格尔再考察》第201—202页："黑格尔把物(*Ding*)引进来作为把中介性并入实存的东西中的结果，这样，我们就得到某种自我中介的东西而不是为外部环境所中介的东西"。

(C)物(Das　Ding)

第一二五节

"物"的范畴分三个细支：(1)"特质"，(2)"质料"，(3)"质料和形式"。这一节讲"特质"。

"物"是"根据"和"实存"的统一体。"物"不仅有"自身反思"的一面，而且有"他物反思"的一面。就"物"之"他物反思"(亦即与他物的关系)而言，"物"是具有规定性的东西。由于"物"与他物的关系各式各样，"物"的诸规定性也会"彼此不同"。水与铁发生某种关系，表现了水有使铁生锈的规定性；水与植物发生某种关系，表现了水有滋润植物的规定性。"物"的这些规定性就是"物"的"特质"。"特质"没有本身独立的存在("特质"的"自身反映并不是在于它们自身")，而是隶属于"物"的，是"为物所具有"的。

"物"与"特质"的关系不同于"存在"论中"定在"的某物与"质"的关系。"质"与"定在"的某物是直接同一的关系①：有某质就有某物，失掉某质就失其为该物；但"物"是与差别性、规定性亦即与它的"特质"不同的、本身有独立性的东西(说"物"是"自身反思"，就是指"物"有本身独立性的意思)，一"物"失掉某个特定的"特质"，并不失其为该"物"。

在"物"的范畴里，一切"反思的规定"("反映的规定")如"同一"、"差别"、"根据"，都作为实存着的东西而重现：如"同一"在这里的重现就是"物自身"，"差别"在这里的重现就是"特质"。"同一"不能离开"差别"而孤立，"物自身"亦不能离开"特

质”而独存。“物”是把杂多的“特质”相互联系起来的“纽带”。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第188，202页。

第一二六节

这一节讲“特质”到“质料”的过渡。

抽象地看，“物”是“自身反思”，“特质”是“他物反思”。但实际上不能这样把“自身反思”与“他物反思”分裂开来，二者是相互包含的，“甚至在根据里，他物反映也直接地是自身反映”。因此，作为“他物反思”的许多“特质”不仅是“彼此相异”的，而且也是“自身同一的”，——是“自身反思”的，就像“物”是“自身反思”、本身有独立性一样。从这个角度来看“特质”，“特质”就不再像上节所讲的那样是隶属于“物”、为“物”所“具有”的东西，“特质”反而成了“物所由以构成的”一种坚实独立的东西，即“质料”。“质料”是构成各个“物”的材料、质素（*stoff*）。当然，“质料”本身虽有独立性，但它毕竟“还不是具体的‘物’”，而只是作为“抽象规定性”的“实存”（其所以说“质料”这个规定性是“抽象的”，是因为凡“质料”都是不定型的）。例如磁或电等“质料”就还不能叫做“物”。

"物"的"特质",如上节所述,并不像"存在"论中的"质"那样与"存在"直接同一,但"质料"则与其存在同一或合而为一(不过"质料"是"反思范畴"即"反映的存在",是"实存")。

黑格尔认为,把"特质"分解成独立的"质料",如认食盐为盐酸及碱等"质料"所构成的,石膏为硫酸及钙等"质料"所构成,这仅只在无机的自然界有一定地位。但所谓"热的质素,电的质料或磁的质料",则只是"吾人知性的单纯的虚构"。"抽象反思知性的方式"就在于用理念发展的某一特定阶段的范畴(例如"质料")解释一切①。

注　　释:

① "抽象反思知性的方式"(*die Weise der abstrakten Verstandesreflexion*)就是指"知性"的思维方式。

参阅黑格尔《自然哲学》,第364—365页:"经验化学主要是研究物质与产物的特殊性,把这些物质与产物按照表面的、抽象的属性排列在一起,以致它们的特殊性根本不成系统。在这种排列中,金属、氧和氢等等,非金属(以前叫做土质)、硫和磷,都显得是在同一直线上相互并列的单纯化学物体。这些物体的巨大物理差异必然立刻会引起人们对于这样一种雷同的反感;而这些物体的化学起源、它们的产生过程也会显得颇为不同。但是,这些比较抽象、比较实在的过程却被同样杂乱无章地置于同一发展阶段。如果科学形式要进入这个领域,那么,每个产物都必须按照具体的、完全发达的过程的发展阶段加以规定,每个产物实质上就是从这种过程产生的,而这种过程的发展阶段则赋予每个产物以独特的意义;为了达到这个目的,同样重要的是区分过程的抽象或实在发展的各个阶段。然而,动物性物质和植物性物质是属于一种迥然不同的系统;它们的本质很少能从化学过程加以理解,以致它们在化学过程中反而遭到毁灭,只有它们死亡的方

法得到了理解。但这些物质却根本可以用来对抗化学和物理学中盛行的形而上学，即对抗那种认为物质在一切情况下都不可能变化的思想，或更正确地说，对抗那种作如是观的荒唐观念，对抗用这样的物质组成和构成物体的范畴。我们看到，大家一般都承认化学物质在化合中失去了它们在分离中显示的属性，然而有人还以为它们具有这些属性与不具有这些属性是一样的东西，而且以为它们作为具有这些属性的东西并不是过程的产物”。

又同上书第205页："伦福德（*Rumford*，原名*Benjamin Thompson*，1753—1814——引者）关于物体摩擦生热（例如在钻旋炮膛的情况下）的实验，早已能完全抛开那种把热视为特殊独立存在的观念；他的实验与热质观念的一切遁辞针锋相对，证明热就其起源和本性而言，纯粹是一种状态的方式。”又第207—208页："就象声质的假定一样，热质的假定也是以那种认为引起感性印象的东西必有感性存在的范畴为依据的。虽说在这里人们扩大了物质概念，以致在探讨热质是否能衡量的问题时，放弃了构成物质的基本规定的重力，但人们却总是假定客观上存在着一种质料，它是不能毁灭的和独立不倚的，它时显时隐，能在特定地点增减。正是这种外在的附加的东西，知性形而上学无法超越，把它弄成了原始的关系，尤其是把它弄成了热的关系。……知性给自己创造了一种我们决不能用概念承认的基质。声音和热并不象有重物质那样，是独立存在的；所谓声质和热质是知性形而上学在物理学里的纯粹虚构。"

又《精神现象学》贝利(*J*、*B*、*Baillie*)英译本，伦敦1931年第2版，第171页，译者注："自由物质"是"引自黑格尔的时代物理学中的一个术语。"（见中译本第81页。）斯退士援引了贝利的脚注以后接着说："显然，黑格尔把他自己那个时代一种暂时的、现已遗忘的科学概念误认成为一种永恒的、必然的范畴"（斯退士：《黑格尔哲学》第196页）。

第一二七节

这一节着重讲"质料"的独立性，讲"物"依赖

于“质料”。

“质料”是构成各个“物”的共同的材料、质素，“质料”本身内部没有任何区别，因此，它是“抽象的、无规定的他物反映”；其所以说“质料”是“他物反映”（“他物反思”），是就它来源于“特质”而说的，“特质”本来就是“他物反映”，即一“物”与别“物”的关系。但“质料”又具有本身的独立性，就此而言，它是“自身反映”（“自身反思”），“自身反映”即具有本身独立性之意；不过，“质料”的独立性不同于“物”的独立性，它毕竟不是“物”①，所以“质料”是“特定的自身反映”。因此，“质料”是各个不同的、特定的“物”背后的“持存性”或潜在的“物性”。这样，“物”只有依赖“质料”才能有自己的独立性，——才能“有其自身反映”；这和第125节所说的“特质”为“物”所“具有”，“特质”依赖于“物”，正好是两个相反的方面。按照本节所说的意思，“物”不能独立“持存”，而是“由质料构成的”，是“各质料的表面的联系”或“外在的结合”，例如说某“物”是颜色的质料（色素）、味道的质料（味素）等等的“外在的结合”。

注　释：

① 参看上节。

第一二八节

这一节讲“质料”与“形式”的意义及其关系。

“质料”与“实存”直接同一，有某种“质料”就有某种“实存”，失掉某种“质料”，就失其为某种“实存”(木的“质料”构成木桌的“实存”，铁的“质料”则不能构成木桌的“实存”)。“质料”可以构成这样的规定性之“物”，也可以构成那样的规定性之“物”(木的“质料”可构成木桌，也可以构成木椅)，所以它对于规定性是“不相干的”。这些不同的规定性和它们在“物”中的“外在联系”的方式，就是“形式”。“质料”是作为“实存”(或在“实存”中“重现”②)的“同一性”的反思范畴，“形式”则是作为“实存”(或在“实存”中“重现”)的“差别性”的反思范畴。例如木桌和木椅在“形式”方面有差别，在“质料”方面则同一。

“质料”既无规定性，则它和“物自身”是一样的③；但“质料”离不开“形式”，“首先是为形式而存在的东西”，而“物自身”则是“极其抽象的东西”。

附释批评了古希腊包括亚里斯多德关于“无质料的形式”(“纯形式”)与“无形式的质料”(“纯质料”)的“反思意识”④或“知性思维”的方式。黑格尔认为“质料”与“形式”是有机地统一在一起的，这种

“包括有质料原则在自身内”的形式——“自由的、无限的形式”——就是具体概念。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》，第126节〔说明〕。

② 参阅《小逻辑》，第269页。

③ 参阅《小逻辑》，第267页。

④ “反思意识”在这里就是指“知性思维”。

第一二九节

这一节讲“质料”与“形式”每一方都包含对方，因而都是一全体。

凡“物”都有“质料”与“形式”两方面。“质料”包含有“形式”，“形式”包含有“质料”，因此，每一方都可以说就是独立自存的“物”之全体。

“质料”是肯定的即同一性的“实存”①，是无规定性的实存②，它既是“他物反思”（“反映他物”）③，也是自身独立的存在，换言之，“质料”是“他物反思”与“自身反思”两种规定的统一；就此而言，它本身也就是“形式”之全体。同样，“形式”也是这两种规定的统一或全体：它既是“自身反思”（“自身反映”），是“自身联系的形式”即不同的规定性和它们在“物”中的“外在联系”的方式④，当然也会具有构成“质料”的特性或规定性，因为无“质料”就谈不上“外在联系”的方式。所以“质料”与“形式”

本来是“同一的”；两者虽有差别，但一点也不能相互分离。

注　　释：

① 参阅上节注②及《小逻辑》第128节。

② 参阅《小逻辑》第271—272页：“质料作为实存与它自身的直接统一，对于规定性也是不相干的。”

③ 参阅《小逻辑》第271页：“质料是抽象的、无规定的他物反映”。

④ 参阅《小逻辑》第272页。

第一三〇节

这一节讲“物”到“现象”的过渡。

“物”作为统一的全体，包含着“质料”与“形式”这两种规定性的矛盾：一方面“物”是包含否定性于其自身的统一性（即“否定的统一性”①），——是包含“质料”（否定性）于其自身、使“质料”“得到了规定”并使“质料”“降低到”具有“特质”意义的“形式”，从这一方面看，“形式”是独立的，“形式”具有使“质料”成为具有这种或彼种规定性和特质的特定之“物”的能力；另一方面，“物”又是由“质料”构成的，就“质料”本身来说，它“同样是独立的”，正如它是被“形式”所限定一样。独立与依赖的矛盾，就使“物”成为一种本身无独立自存（“在自己本身内扬弃自己”）的“本质的实存”（*die wesentliche Existenz*）；说这种“实存”是本质的，意思就是说，“实

存”是具有本质的，是依赖于本质的，而按照这样来理解的“实存”，就是“现象”②。

附释讲物理学中“多孔性”概念的形而上学性。物理学把对“质料”的独立性的否定叫做“多孔性”，即认为色素、味素、甚至声素、热素等“质料”彼此独立，互相否定，其间存在着细孔，在细孔中又存在着别的“质料”。黑格尔指出，“这些细孔并不是经验的事实，而是理智（知性——引者）的虚构”。“知性思维”把一切都看成是彼此独立，互相否定的东西，而不懂得彼此间的有机统一的关系。这种思维方式不仅产生了形而上学的“多孔性”理论，而且把“质料”与“形式”形而上学地割裂开来，认为有所谓离开“形式”的“质料”和“与质料分离的形式”；认为有由“质料”（如热素、声素等）构成的“物”；认为“物”本身能“独立自存”，只不过“具有某些特质”。

注　　释：

① 参阅第96节注②及第116节讲解部分。

② 斯退士在解释“现象”为独立性与依赖性的矛盾时说：“我们习惯于认为感性世界就是现象，但现象乃是一个比较高级的哲学概念。感性世界并不是在一开始时就作为现象而出现在我们面前。相反，它意谓着是完全独立自存的东西。一块坚实的石头似乎就是某种终极的、绝对的、完全依赖自身之物。但把石头当作某种绝对之物的观点是没有经过反复思考的意识的；而哲学思考则会进而使人心认识到，这种独立自存同时是完全依赖于某种别物的，亦即依赖于绝对实在的，前者不过是后者的现象”（斯退士：《黑格尔哲学》，第199页）。

又《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第618页）：“实存的真理因

而就是它在非本质性中的自在存在，或即它在一个他物中、而且的确即它在绝对的他物中的持存，也可以说，实存以它的空无性为自己的基础。这样，实存就是现象"。这里所谓"绝对的他物"就是本质。

B.现象（Die Erscheinung）

第一三一节

这一节讲"现象"不同于"假象"以及"假象"不同于"存在"的特点。

"本质必定要表现出来"。但"本质"在未"表现出来"以前，则只是"映现于自身内"。"映现"和"假象"原文是一个字：作名词用，译为"假象"；作为动词或动名词用，译为"映现"。当"本质"还只在自身之内"映现"，而尚未"表现出来"时，则作为"质料"与"形式"之统一的"物"（就"物"之为"自身反思"言为"质料"，就"物"之为"他物反思"言为"形式"①）只是"直接性"的东西，是"假象"，是没有"本质"的东西。所以，"本质"在自身内"映现"，实际上就是扬弃"本质"自身，使自己成为没有"本质"的"直接性"的东西，——亦即使自己成为"假象"的过程。

"映现"（"显现"）是"本质"论中的概念，不是"存在"论中的概念："存在"完全是直接性的范畴；"映现"、"假象"是无"本质"的东西，但它是间接

性的范畴，是“反思范畴”，是“本质”的特性，而不是“存在”的特性，因为“存在”论中的“存在”既然不是相对于“本质”而言的，则谈不上是不是“假象”的问题，“假象”这个概念本身总是相对于“本质”而言的。

至于“现象”，则不仅不是“存在”，而且也不是“假象”、“映现”，“现象”乃是“发展了的映现”、“发展了的假象”。其所以说它是“发展了的”映现、假象，是因为它是“本质”之表现于外，而不是“本质”停留在自身之内，不是“本质”仅仅“映现于自身内”。

因此，“本质”并不在它所表现的东西（“实存”）“之后”或“之外”，而即在其中，即在“实存”之中，也可以说“本质”就是“实存”，而这样来了解的“实存”（即把“实存”了解为“本质”之表现），就是“现象”。

附释继续申述“现象”不是“假象”。把“实存”看成是在矛盾中，就是“现象”②。

“假象”是由“存在”论进入“本质”论的最初的范畴，它比“存在”、“直接性”刚刚高出一头，所以它是“存在”“直接性”的“最切近的真理”，即是说，它最能恰切地说明“存在”、“直接性”的真相（“真理”）：凡直接性的东西都不是独立自存的，而只是尚未把“本质”表现出来的“假象”，只是“本质”

单纯地在自身内存在。

但“本质”决不会停留在自身之内(“并不停留在这种内在性里”),它会走进“实存”的范畴,而作为“实存”的根据;至于实存之物本身却不是独立自存的,而是以“他物”(“本质”)为根据的,这样,“实存”就不过是“本质”的表现,——不过是“现象”。正因为如此,所以当我们说到“现象”时,我们就是把实存着的事物看成为纯粹是有依赖性的(“纯粹是相对的”),而不是独立自倚的(“没有自身的基础”)。这样看来,“本质”既是“现象”的依靠,则“本质”不能被看成是脱离“现象”、居于“现象”之后或之外的东西。反之,我们倒是可以说,“本质”会映现“在直接性里”,表现于“定在”之中。这样的“定在”就是“现象”,“现象”自身不能独立存在,而只能在“他物”即“本质”中存在。

“现象”是比“存在”更高的范畴,我们不能误把直接的“存在”看得比“现象”更高。直接性的“存在”是片面的、孤立的(“没有联系的”),只是表面上独立自存,实际上并非独立自存;至于“现象”,它却是有间接性的、更具丰富内容的范畴,它不是“本质”仅仅在自身之内“反思”(“反映”),而同时是“本质”表现于外,——是“他物反思”(“反映他物”)。

康德的功绩之一在于指出:“常识”以为独立自存

的东西，在"哲学思想"看来，则不过是"现象"。康德的缺点在于主观唯心论和割裂"本质"和"现象"的形而上学。一般人的"朴素意识"或"常识"怀疑或不满意康德的主观唯心论，这一点倒也"无可责难"；但是，"素朴意识"在批评康德主观唯心论的同时，却易于认"抽象直接的东西就是真理"，就是实在，不懂得单纯直接的东西不过是现象，这就是"素朴意识"的缺点。主观唯心论想把人"禁锢于一个无法穿透的单纯主观观念的包围中"，这诚然会使人感到"苦恼"；可是如果撇开主观唯心论不说，单就我们把周围事物看成不是独立不倚，而只是现象这一点来说，这个看法却是足以使人"感到欣慰"的。假如真像"素朴意识"所以为的那样，认周围事物是本身独立的存在，看不到这些事物只是现象，而其深处尚有"本质"，那么，我们的身体和精神就会十分贫乏以至"死于饥饿"。

注　　释：

①　"质料"是在"实存"中"重现"的"同一性"范畴，"形式"是在"实存"中"重现"的"差别性"范畴，故前者是"自身反思"，后者是"他物反思"（参阅第128节讲解部分）。

②　参阅第130节注②及《小逻辑》第130节。

(a) 现象界 (Die Welt der Erscheinung)

第一三二节

这一节讲现象界的事物通过“形式”而相互联结成为一个“整体”和“世界”。

凡现象界中实存着的事物都是“质料”与“形式”的统一，但它们实存的方式却是扬弃“质料”（“持存”），把“质料”掩藏在“形式”之内，使其成为“形式”本身的“一个环节”或“规定之一”；于是在实存着的事物中，“质料”就成为内在的东西和根据，“形式”则是表现于外的东西。可是如前所述，“质料”也是“形式”，因此，说实存着的事物以“质料”为根据，就等于说它以另一种“形式”（作为自己的本质和“有别于其直接性的自身反思”亦即“自身回复”的“形式”）为根据，而这个根据也和实存着的事物一样是“一现象界的东西”，例如房屋这一现象界中实存着的东西以木料、砖瓦等“质料”为根据，可是木料、砖瓦也是一种“形式”，也和其他实存着的事物一样是“一现象界的东西”。这样，现象界就通过“形式”（亦即通过“非持存”——非质料）而使持存的东西无限地相互联结（相互依赖、相互中介）起来，成为“一种自身联系的统一”，成为“一个现象的整体和

世界”①成为“一个反思的有限性的整体和世界”(“一个自身回复了的有限性的整体和世界”)。所谓“反思的有限性”就指实存着的有限事物彼此间的相互反映(相互反思)、相互联结。

注　　释：

① 黑格尔这里所讲的“现象界”，还只是属于逻辑学的范畴，尚非“自然哲学”的范畴。参阅斯退士《黑格尔哲学》，第201页：“黑格尔在这里引进了‘世界’一词。但不能认为他已经推演出了外在的宇宙。这样的推演要在自然哲学中才有其固有的地位。逻辑学只讨论纯思想。这里推演出的不是世界本身，而只是世界的现象性。当前这个范畴的两个成分是：（1）现象性，（2）（现象的）系统的相互联结。第二个因素是一种关系的观念或诸关系的系统的观念。这不是一种感性事实，尽管像所有的纯范畴一样可以把它应用于感性事实。另外，现象性也是一个纯思想而不是一个事物。在逻辑学前面的部分，当我们推演出量时，我们并非推演出量所应用的感性之物，石头、奶油、空间、人，而只是推演出纯概念，同样，在这里，也不是推演出感性世界本身或任何别的世界，而只是推演出人心在把宇宙看成现象世界时所应用的纯范畴。”

(b) 内容和形式 (Inhalt und Form)

第一三三节

这一节讲内容和形式的关系。

上节已经谈到，现象界是各个实存着的事物相互联结的整体。这种联结和关系就其为一个整体来说，也就是诸事物的“自身联系”。现象的联结和关系即是现象的规定或“形式”，因此，它的自身联结和关系即

是它自身的“形式”。说“形式”是现象自身的“形式”(“因为形式在这种同一性中”)，这就表明“形式”(“现象的自身联系”)不是外加的，而即是“本质性的持存”，——即是“内容”，更确切地说，“形式”就是“内容”自身的“形式”。按照这种更深一层的意义和特性来理解“形式”(“按照其发展了的规定性来说”)，那么，“形式”就不只是先前和“质料”相对待的意义下的“形式”，而是“现象的规律”。单纯和“质料”相对待的“形式”只是构成某一“物”的成分之一，而作为“现象的规律”意义下的“形式”则是现象界中诸实存事物互为根据的联结、关系和统一①。

“内容”可以具有两种“形式”：一种是“内容具有形式于自身内”，这种“形式”是“反思自身”(“返回自身”)的，即和“内容”一致的；另一种“形式”是“不反思自身”(“不返回到自身”)的，是“与内容不相干的”“外在的形式”，这种“形式”可以这样，也可以那样，是“无独立性的和变化不定的东西”，它不能说明现象或内容的本质和真实意义，——是“现象的否定面”。

黑格尔认为任何“内容”都具有自身的“形式”。这种意义下的“形式”与“内容”是相互转化的。

附释举例说明了“形式”之重要性不亚于“内容”，强调了“形式”和“内容”的统一②，并附带指出了“内容与形式”和“质料与形式”的区别：

"质料"虽说"自在地"("潜在地"、"本身")"并非没有形式",但它的定在却表明与"形式"不相干;"内容"则必然具有自己的"形式","内容"不像"质料"那样与自己的"形式"不相干。这是"质料"不同于"内容"之处。

附释还谈到了"内容"和"形式"在科学范围内的关系。黑格尔认为具体科学是有限科学,其有限性就在于它的内容总是有一定范围的,它只是把这个范围内的内容作为一种"给予的"、现成的对象从外面接受过来,而不追问其对象或研究范围与无限整体的关系,不研究其对象的更深刻、更宽广的根源③;而且就在认识自己的内容时,也不是像哲学那样把思想作为这种内容的根据和本质,从内部予以说明和规定。这样,具体科学的思维形式在黑格尔看来就不能和内容充分地一致。反之,哲学(思辨哲学)以无限的整体为对象,以"纯思想"为对象,它按照思想的内在发展过程说明和规定其对象,因此,哲学的思维形式和它的对象、内容是完全一致的。黑格尔称哲学的这种认识为"无限的认识",以区别于具体科学的认识的有限性。

注　　释:

① 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷,第626,638页):"这种统一就是现象的规律"。"所以规律就是本质的关系"。

② 关于艺术的内容与形式一致的问题,可参阅黑格尔《历史哲学》第111页:"文艺中不但有一种古典的形式,更有一种古典的内

容；而在一种艺术作品里，形式和内容的结合是如此密切，形式只能在内容是古典的限度内，才能成为古典的。假如拿一种荒诞的、不定的材料做内容，那末，形式也便成为无尺度、无形式，或者成为卑劣的和渺小的——然而理性本身却具有尺度和目的。”

③ 参阅第1节注①及《小逻辑》第1节。

第一三四节

这一节讲“形式与内容”到“关系”的过渡。

“直接的实存”既是“持存”——“质料”的特性，也是“形式”的特性，换言之，不仅“质料”是实存着的东西，“形式”也同样是实存着的东西，例如砖瓦、木料和房屋都同样是实存着的东西①，都具有“直接的实存”这一规定性。因此，“直接的实存”是外在于“内容的规定性”的，即是说，不管具有什么样的规定性的内容，都同样是实存着的。但内容的这种外在性对于内容来说仍然是主要的，即是说，诸实存着的东西之间由于各自持存而得到的相互外在性、独立性、对立性，对于内容来说，是很重要的。这样，同一个东西（即内容作为“发展了的形式”）便可以看作是具有两个方面：一是实存着的东西彼此间的外在性和对立性，一是这些实存着的东西彼此间的同一性和联系。前者是就诸实存着的东西各自独立存在着、彼此对立着而言，后者是就它们都具有“直接的实存”这同一规定性而言。“对立性”和“同一性”构

成“关系”的两个方面。下面所讲的三种“关系”(全体与部分，力与力的表现，内与外）都是这种“同一性”和“对立性”的“关系”的不同形式。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第132节。

(C) 关系 (Das Verhältnis)

第一三五节

“关系”这个范畴，又叫“本质的关系”，《大逻辑》就是这样标题的。“本质的关系”是实存着的东西“所采取的特定的完全普遍的方式”，凡实存的东西都处于“关系”之中，唯因其与另一实存着的东西相联系，才有自身的独立性。——可见“关系”这个范畴只是就“实存的事物”而言的，这也就是“关系”这个范畴出现于“实存”之后的原故①。

这一节讲第一种“关系”——“全体与部分的关系”。

“关系”的范畴中，把“对立性”与“同一性”的关系表达得最“直接的”——最缺乏相互依赖性和内在联系的，是“全体与部分的关系”。

说一件事物的内容，就是就它的全体而言的；内容包含“(形式的)诸部分”(部分是全体的对立面)于自身之内，是由诸部分所“构成”的。部分与部分之间

彼此独立外在，互相对立(“外在性”、“对立性”)，但又有“同一联系”(“同一性”)，而且部分之成为部分，只是就它们有“同一性”，“就它们结合起来而构成全体来说”的。然而“结合起来”的“全体”又和“部分”是对立的。——这段话说明，不仅部分与部分之间既有“对立性”又有“同一性”，而且“部分”与“全体”之间、“对立性”与“同一性”之间也是既有“对立性”又有“同一性”。

全与分的关系，就其现实性②不符合其概念而言，是“不真的”③。按照“关系”的概念，它的双方应是同一的；可是“全体与部分的关系”作为最初的“关系”，还不能达到这一步：全体虽然包含部分，但“将全体分裂为许多部分，则全体就会停止为全体”，这就说明全体与部分的关系尚未达到“明白建立起来的”同一性(说明全体与部分还不是明显地同一的)④，说明“全体与部分的关系”不符合“关系”的概念。世界上确有许多事物处于全体与部分的“外在的机械的关系”之中，但“这些事物只是低级的不真的存在”。高级的事物，譬如一个活的有机体，就不能把它的各个官能和肢体看作是“单纯的机械部分”(“不能仅视作那个有机体的各部分”)；换言之，单纯“全体与部分的关系”(这种“关系”是“外在的机械的关系”⑤)，不足以认识有机体的生命。至于要想研究“精神和精神世界的各种较高形态”，则“全体与部分的关系”就

更是远远不够了。“反思的知性”（“反思的理智”）⑥的缺点就在于把“较深邃的关系”都归结为“全体与部分的关系”。

注　　释：

① 参阅斯退士《黑格尔哲学》，第203页：“人们可能很有理由地反驳说，整个本质论都是关系的范畴，并且，反思中所包含的相互依存和相关（即关系——引者）是一回事。这无疑是对的，但它不过是一个单纯的术语问题。黑格尔在这里所达到的范围是其中每个范畴的两方面是同一的。他缺乏一个术语来表达这一般的思想观念，于是武断地选择了关系和关联。这个选择可能不是很恰当的或很合适的，但只要我们了解他用这个字的意义，那也就没有什么要紧的了。重要的是思想，而不是名称。如果他这样武断地挑选关系一词时把这个词的范围缩小到只限于这里所说的意义（指“关系”中的双方是同一的——引者），那我们也就用不着反对，我们只须记住他的特殊用法就行了”。

② “现实性”（*Realität*）在这里与“实在性”（*Wirklichkeit*）同义（参阅《小逻辑》第204页）；《小逻辑》中译本的译法和本书的译法相反。

③ “不真的”就是“不合理的”、不符合概念的意思；参阅《小逻辑》第6节。

④ 参阅《小逻辑》第285页：“在力与力的发挥的关系里，双方的同一是明白建立起来的，而在全体与部分的关系里，双方的同一则只是潜在的。全体虽为部分所构成，但全体一经分割成部分，便失其为全体。但力之为力则全靠其发挥，唯有经过发挥，力才返回其自身，而力的发挥亦即力的本身”。这段话告诉我们：所谓“关系”中的双方同一，就是此方即是彼方，例如在“力和力的发挥的关系”中，“力的发挥亦即力的本身”，这就说明双方明显地同一；而在“全体与部分的关系”中，部分并非即是全体，所以它们不是明显地同一的。

⑤ 参阅《小逻辑》第136节：“全体与部分的关系是直接的，因而是无意义的〔机械的〕关系”。

⑥ “反思的知性”即指“知性思维”。

第一三六节

这一节讲“力和力的表现的关系”。

如果把全体与部分不看成是彼此外在的，而看成是否定的“自身联系”，即认全体与部分两个对立面的关系是自身对自身的联系，是“自身中介的过程”，那么，“它就对自己本身作为自身反映（即自身反思——引者）而形成的差别持排斥态度”①。这也就是说，在全体与部分的“否定的自身联系”中，这种关系既从内面肯定它自身，又从外面表现为自身和否定面的差别，“把自己设定为反思他物（反映他物）而实存着的东西”（即把自己表现于外，表现为和他物相关联的实存着的东西），而且还能反过来把这种向外的表现（“反思他物”）或差别“引回到自身关系和无差别”，即引回到这种关系自身。对全体与部分的关系作上述这种深入的了解，则这种关系已经不是原来意义的“全体与部分的关系”，而是“力和力的表现的关系”：“力”就是指上述“否定的自身联系”中从内部肯定它自身的那一面，“力的表现”就是指其中从外部表现为自身和否定面的差别那一面。前者指同一性的方面，后者指差别性、多样性、对立性的方面。在这种“关系”中，对立性是同一性自身的分化和表现于外（“力的表现”是“力”自身的分化和表现于外），因此，正如**附释一**所说，“两方面的同

一是明白建立起来的”。力之为力“全靠其发挥(“发挥”和“表现”原文是一个字aeuβerung——引者),唯有经过发挥,力才返回其自身,而力的发挥亦即力的本身”。

【说明】 部分又重申了上述两种“关系”的对比。“全体与部分的关系”是直接的、机械的关系,其中,同一性(全体)和杂多性(差异性,指部分)、全体与部分是彼此外在的,“各自被认为是独立存在”。把物质片面地当做无穷可分,就是按照这种“全体与部分的关系”来看待物质的。但如果不把全体与部分割裂开来或绝对地对立起来,而把对立双方看成是“自身联系”,把一方看成是另一方中的否定面,则全体与部分的关系就不致陷入“坏的无限”,而会成为“否定的自身联系”(“否定的统一”),成为一个在自己内部存在的“自身同一的全体”,而这就是“力”。至于“力”之表现于外,则叫做“力的表现”。黑格尔对比“全体与部分的关系”和“力与力的表现的关系”,把前者称为“直接的关系”,后者称为“无限的关系”②。

【说明】 部分在讲了“力与力的表现的关系”高于和优于“全体与部分的关系”之后,接着就讲“力与力的表现的关系”的缺点:

“力”虽具有上述从“力”进到“力的表现”,复从“力的表现”回复到“力”的这种“无限性”,但它仍然具有有限性的缺点。因为这种“关系”的双方中“唯一和同一的东西”只是“潜在地”同一③;这种

"关系"相对于"全体与部分的关系"而言，固然是"无限的关系"，但相对于更高的"关系"而言，仍然是一种"有限的关系"。其"有限性"就在于：第一，"每种力都是受制约的，都需要其自身以外的别种东西以维持其存在"，例如磁力就需要有铁才能表现出来。第二，"力需要外在的诱导"，例如，甲力之外需要乙力，乙力之外又需要丙力，如此递进，以至无穷，永远也"得不到运动的绝对开始"。"力"之所以如此，就因为它是盲目的，它不是"内容自己规定自己的力量"，因而也是偶然的。唯有"目的因"——具体概念④才是自由的，即自己规定自己的，因而也是内容与形式真正同一的。赫尔德误认上帝为"力"⑤，就是由于不懂得"目的因"和"动力因"的区别。

"力"和"力的表现"是"同一个东西"；离开了"力的表现"，"力"就成了空洞的东西。因此，"用一种力以解释一个现象，只是一空洞的同语反复"。也只有把"力"看成是"空洞的形式"，看成是脱离"力的表现"之物，"力"和"力的表现"才有区别；否则，两者"正是同一个东西"。用"力"的空洞形式去认识内容和规律，那是"毫无增益"的；内容和规律只能从它们的表现中，"只能从现象中"得到认识。说"力的本身不可知，只有力的发挥（表现——引者）方可知"的说法，乃是"没有根据"的。因为"力"之所以为"力"，只在于它的表现，从"力的表现"中认识

到规律，即是认识了“力”本身。“一般人以为无法知道的东西”，实际上是由于他们把“力”了解为“自身反映的空洞形式”；那种空洞的抽象的“力”当然是无法知道的。不过，认“力”之本身不可知的说法，倒也“正确的预示着力与力的发挥的关系仅是有限的关系”：“力”有各种各样的表现，这表现好像是一些杂多的、没有规定性的东西，各个表现本身也好像只是“偶然的发动”，例如引力、磁力、电力等等，我们就很难把它们统一起来；即使能将这多种不同的“力”归结为一个“共同的原始的力”，则这种所谓“原始的力”仍然象抽象的“物体”一样，是“一个空洞的抽象东西”，因为认“力”为“原始的”、“独立不倚的”，那就是脱离了“力的表现”的，而脱离了“力的表现”之“力”，是不符合“力”的概念的。

本节最后，黑格尔论述了文艺复兴时期受教会支持的宗教思想和自然哲学家、自然科学家的争辩；黑格尔一方面站在唯心主义立场批评了“知性思维”（其中包括文艺复兴时期许多自然哲学家、自然科学家、特别是牛顿等人的立场）用“力”解释一切现象的形而上学观点，一方面也批评了教会宗教思想“违背”“基督教企求在精神和真理中去认识上帝”的精神，从而同样陷入“知性”的“任意的独断”。

注　　释：

①　“自身联系”即“自身反思”。“否定的自身联系”由于包含有

否定面于其自身，所以它不仅肯定自身，而且也排斥否定面或差别，只不过在“否定的自身联系”中，排斥否定面或差别实即排斥自身，否定自身。

② “无限的”在这里有具体的、同一的、统一的意思。

③ 附释一说，在“全体与部分的关系”中，双方的同一“只是潜在的”，这里又说“力和力的表现的关系”中，双方的同一“只是潜在的”，这并不矛盾：说某种“关系”中双方的同一只是潜在的，乃是就它相对于比自己更高一级的“关系”而言的。

④ 参阅《小逻辑》第388页。

⑤ 赫尔德（1744—1803）在《上帝，关于斯宾诺莎体系的对话》中说：“就力量一词的最高的和唯一的意义来说，上帝就是力量，即是说，上帝是一切力量的原始力量，是一切灵魂的灵魂”。“因此，所有我们叫做物质的东西，多多少少是有生气的；它是诸动力因的领域。有一个力占主导地位；否则就没有一，没有全体”（转引自瓦莱士《小逻辑》英译本注）。

⑥ 关于牛顿，参阅《哲学史讲演录》第4卷第162、163页：“牛顿的主要贡献在把力的反思范畴导入物理学；他曾经把这门科学提到反思的观点，提出力的规律以代替现象的规律。这样一来，牛顿对于概念完全是一个陌生的人，……”。“甚至现在情形也还是这样。在物理科学的开端，我们读到，例如，惯性力、加速力、分子力、向心力、离心力就被看成固定的规定，——因为这里有着这些规定；本来是反思的结果的东西，却被表述为最初的根据。”

第一三七节

这一节讲“力和力的表现的关系”到“内和外的关系”的过渡。

“力”是自身包含否定性的“自身联系”①，即“否定的统一”，因此，它必然要把它和否定性之间的

差别"表现"出来,"排斥"出来②，而这种"表现"和"排斥"实即"表现它自己"、"排斥它自己"。"力的表现"都是"力"和他物的关系，即"他物反映"（"他物反思"），例如磁力的表现就是磁力和铁的关系，离开了它和铁的关系，它就无法"表现它自己"；但这种"他物反映",实即"自身反映",也就是说,"力的表现"实际上就是"力"本身("力的表现"、"他物反映"相当于"部分","力"、"自身反映"相当于"全体")；"力"需要借助于"力的表现"(需要靠"力的表现"的"中介"，或者说，需要凭借"力的表现")才能"回复其为力",——才能说明"力"本身。这样看来,"力的表现"就是扬弃"力和力的表现的关系"中双方的杂多性，而明白地建立同一性（同一性"自在地构成力的内容")即建立"力"本身。这样深入地把"力"和"力的表现"的关系理解成有机统一的关系，也就是把双方理解成了"内"与"外"的关系。因此,"内与外的关系"也可以说即是"力与力的表现的关系"的深入和"真理性"③。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第284页："但如果将这种无穷递推的过程（指部分与全体的无穷递推——引者）认作是否定的东西——它本是否定的东西——那么它就是这两方关系中的否定的自身联系，它就是力，一个作为自在存在的自身同一的全体。"

② 参阅《小逻辑》第283页："可是这自身联系既是否定的自身联系，它就对自己本身作为自身反映而形成的差别持排斥态度。"

③ 关于从"力和力的表现的关系"到"内与外的关系"的过渡，

《大逻辑》的"力的无限性"一段讲得比较清楚："力由于推动而被诱导到活动，这种推动乃是它自己的诱导；到达力中的外在性并不是直接的东西，而是被力自身所中介的东西，正如它自己的本质的自身同一性不是直接的东西，而是被它的否定所中介一样。或者换句话说，力使得它的外在性同一于它的内在性这一点表现出来了。"（《黑格尔全集》第4卷，第655页）。"力和力的表现的关系"的有限性在于力都要受外力诱导，而按照黑格尔的逻辑，这种"关系"的有限性必然被克服，克服的途径就是不把力看成是受外力的诱导，而看作是自我诱导、自我决定，而这就叫做"力的无限"。简言之，"力和力的表现的关系"还只是一种"外力推动"说的观点，而"力的无限"则到达了力为事物内部所具有的观点，这种关系就是"内与外的关系"。按照前一种观点，"关系"的双方尚非完全同一；只有按照后一种观点，"关系"的双方才是完全同一的。《小逻辑》本节只一般地讲到当我们把"关系"的双方了解为完全同一时，就进入"内和外的关系"，而没有像《大逻辑》那样作具体说明，没有谈到从"外力推动"说到"力的无限"的过渡。

并参阅麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》第146—147页："之所以叫做力的无限，是因为力既不再受它所作用于其上的物的限制，也不受外在于它的力的限制。力和它的表现甚至在形式上也都没有彼此独立的东西。这样，力就完全是自我决定的，用黑格尔的话来说，就是无限的。从这里，黑格尔就进而过渡到下一个范畴内与外"。外力的诱导是"力的表现"，而"力和力的表现的关系"必然主张"外力推动"说，因此，在"力和力的表现的关系"中，双方尚未达到完全同一；只有主张力为事物内部所具有的观点才能达到"关系"的双方完全同一。

第一三八节

这一节到140节讲"内与外的关系"

本节讲“内”与“外”分离则皆空洞，只有二者的同一才是充实的内容。

“内与外的关系”是双方完全同一的关系，“二者只是一件事情”①。“内”与“外”是这种“关系”的两个方面、两个“形式”：单就“内”而言，它是“自身反映”（“自身反思”）的“空洞形式”；单就“外”而言，它是“反映他物”（“反思他物”）的“空洞形式”（“外”是“反映他物”的“实存”即表现于他物中的东西）。黑格尔认为“内”与“外”是同一的，二者的统一即是“自身反映与反映他物的统一”，只有这种统一的全体才具有充实的内容（分开来则都会成为“空洞形式”）。

注　　释：

① 《大逻辑》、《黑格尔全集》第4卷，第656页。

第一三九节

这一节说明“内”与“外”就内容而言是同一的：任何事物内部的内容和本质必然表现于外；反之，从事物的外部现象也可看出其内部的本质。

第一四〇节

这一节说明“内”与“外”仅就形式而言才是

"正相反的";但就内容实质来说，二者是有机地统一在一起的。

"内"表示"抽象的自身同一",即甲＝甲;"外"表示"单纯的多样性或现实性"("实在性")即单纯的差别和外表，这只是就形式说。但从本质上看，"内"与"外"都是同"一件事情"——同"一个形式"的不同环节或成分,"它们本质上是同一的":凡"仅仅"被认作是这一个抽象的片面的东西(例如"仅仅""在内者"或"仅仅""在外者"),"立刻"就可以看作是另一个抽象的片面的东西(例如"仅仅""在外者"或"仅仅""在内者")①。

"反思②的通常错误"就在于割裂内与外,"把本质当成单纯内在的东西"。其实，这种看法本身就"纯粹是一种外在的看法",因为这种看法把本质看成了脱离外部表现的空洞抽象之物。

更进一步来说，把自然的本质规定为仅仅"内在的东西",实际上就是只认识自然的"外壳"③:因为凡仅仅内在的东西都还只是潜在的,"存在"论中所讲的"存在"就是"概念"之潜在;如果只认识"存在",只认识"概念"之潜在，那就是停留在外在的、表面直接的认识阶段。——无论在自然界或在精神界，只要概念、目的或规律还只是潜伏于内部而尚未实现出来，尚未表现于外，那么，它们就只是"一种外在的无机的自然"④,"一位第三者的知识"⑤等等。

附释着重指出了离“外”而言“内”的“知性”观点的错误⑥。

注　　释：

① 参阅芬德莱《黑格尔再考察》，第208页：“这（指黑格尔所说的内与外的区别——引者）很象亚里士多德式的凸凹之间的区别，凸从相反的观点来看就是凹，反之亦然”。

② 这里的“反思”实即“知性思维”的意思。

③ 这里所引“有一个诗人”的诗，是指哈勒尔（*A. von Haller*）的《人类的德行》。根据瓦莱士《小逻辑》英译本注和库诺·费舍《近代哲学史》第8卷第514页的说明，黑格尔的引证不十分准确。

④ 黑格尔站在唯心主义的立场，认为无机的自然是潜在的概念。参阅黑格尔《自然哲学》第19—20，21页：“自然是作为他在形式中的理念产生出来的。既然理念现在是作为它自身的否定东西而存在的，或者说，它对自身是外在的，那么自然就并非仅仅相对于这种理念（和这种理念的主观存在，即精神）才是外在的，相反的，外在性就构成自然的规定，在这种规定中自然才作为自然而存在。”“自然界是自我异化的精神。……自然从理念异化出来，只是知性处置的尸体。然而自然仅仅自在地是理念”。

⑤ 参阅黑格尔《自然哲学》第20页：“上帝在规定自身时依然是和自己等同的；这些环节中的每个环节本身都是完整的理念，都必须被设定为神圣的总体。这种有区别的东西可以借三种形式——普遍、特殊和个别——来把握。这种有区别的东西首先保存在理念的永恒统一性之内，这就是λ′ονος〔逻各斯〕，……对于这一端项来说，另一端项是个别性，是有限精神的形式。……在这里我们所涉及的第三种形式，即特殊性中的理念，是处于两个端项之间的自然界。”

⑥ “习于‘非此即彼’方式的抽象理智，姑无论如何竭力反对这样的自然观，但……却仍可显然见到。”——这句话的意思是说，尽管“知性思维”的观点竭力反对黑格尔的自然观，但“特别在宗教意识里”，却仍然是采取他的这种自然观，即认自然是“理念”的“外在的表现”，认自然“也同样是上帝的启示”。

"那些认自然的本质为单纯的内在性，因而非我们所能达到的人，……而这种观点早已由柏拉图和亚里士多德明白驳斥了。"——参阅黑格尔《哲学史讲演录》第2卷，第224—225页："于阐明自然的本质或世界的生成时，柏拉图是以如下的方式开始的：'神就是善'……，'但是善本身在任何方式下均不带有任何嫉妒，因此神愿意使得这世界和它最相似。'……说神没有嫉妒，无疑地是一个伟大的、美的、真实的、朴素的思想。在古希腊人那里则相反，奈美西、狄凯，亦即命运、嫉妒，乃是神灵们的唯一特性，因此神灵们把伟大的贬抑成渺小的，他们不能容忍有价值的、崇高的事物。……柏拉图的思想比多数近代的观点高得多，当他们说神是一个隐藏着的神，不曾启示其自身，因而人们不认识神时，他们是把嫉妒算作神性。因为为什么神不启示其自身，如果我们对神严肃虔敬的话？一个火炬如果点燃了别的火炬并不失掉它的光明。因此在雅典对于那不让人接火的人要予以处罚。如果不准许我们对于神有知识，那么我们便只能认识有限事物而不能达到无限，则神就是一个有嫉妒心的神"。又亚里士多德《形而上学》，第4，5页："这样，博学的特征必须属之具备最高级普遍知识的人；因为如有一物不明，就不能说是普遍。而最普遍的就是人类所最难知的；因为它们离感觉最远"。"照雪蒙尼得的话，'自然的秘密只许神知道'，人类应安分于人间的知识，不宜上窥天机。如诗人之语良有不谬，则神祇亦复怀妒，是故人之以此智慧（泄漏天机）胜者，辄遭遇不幸。然神祇未必妒（古谚有云：诗人多谎），而且人间也没有较这一门更为光荣的学术（指哲学——引者）。"

关于"处罚"只是罪犯"自己的犯罪意志的表现"，参阅《小逻辑》第323—324页。

"人的行为〔外〕形成他的人格〔内〕。"——参阅第112节注⑦第二段。

"对于有良好而伟大成就的人，人们又常根据一种错误的内外的区别去加以不同情的判断。……如满足虚荣或私欲等。这可以说是嫉妒之心的表现。"——参阅黑格尔《历史哲学》，第71页："心理学的看法最适合嫉妒心的目的，它设法把一切行动归之于心，使一切行动都具有主观的形态，好像那般行事者的一举一动都是出于某种渺小的或者伟大的热情。……马其顿的亚力山大一半征服了希腊，然后又东征亚细亚，

所以就说他有一种不健全的征服欲。有人说，他的行动出于一种功名心和征服欲，而他的功成名就，就算是功名心和征服欲支配他的动机的证明。……这些心理学家特别欢喜研究那些伟大的历史人物私人所有的特性。人类不能不饮食，他总有朋友亲故等的关系；他有时也会愤激、发怒。‘仆从眼中无英雄’是一句有名的谚语；我曾加上一句——歌德在十年后又重复地说过——‘但是那不是因为英雄不是英雄，而是因为仆从只是仆从’”（参阅黑格尔《精神现象学》下卷，第171—172页）。

关于“近代特别有所谓‘实用主义的’写历史的办法”，参阅黑格尔《历史哲学》，第43页。

第一四一节

这一节讲“内与外的关系”到“实在”（*Wirklichkeit*）的过渡。

如果“内”与“外”停留在分离、对立的关系中，则双方都是“空虚的抽象”，但这“空虚的抽象”会在相互过渡中“扬弃其自身”而达到“对立两方的同一”，达到一充实的内容，这一点，第138节已经讲过了。抽象的对立双方只不过是本质的假象（被设定起来作为假象的假象）。“内”（“力”）由于“力的表现”而被“设定为‘实存’”——被表现于“外”，这种“设定”——表现，乃是一种“中介”（“间接”），是一种由于“空虚的抽象”而起的“中介”，这也就是说，在未达到“内”与“外”完全同一以前，“内”之表现于“外”是一种凭借“空虚的抽象”的“中介”（“间

接”)过程。不过，这种间接会立即转化为“直接性”，——转化为内外绝对同一(“自在自为地同一的”)的“直接性”，在这种绝对同一中，双方的区别只是“设定的”、主观建立的。“内”与“外”的这种绝对同一就是“实在”(*Wirklichkeit*)①。

注　　释：

① 参阅斯退士《黑格尔哲学》，第211页："从现象到实在的过渡十分简单。我们已经讨论了一系列双重范畴，在每种情况下，其中的一方是本质方面，另一方则是表现或现象方面。本质和现象最后分别规定自己为内与外。但内与外的区别消失于统一中，它们变成了同一的。这就意谓着本质和现象的区别已消失于统一。一方与另一方同一。这个结果亦即本质与现象的统一，就是实在。

"在本质论中，世界被看成是双重的：有内的方面即本质，还有外的方面即现象。具体地说，每个范畴都有其内的和外的存在。不过一般地说，第一章本质作为实存之根据讨论内的存在即本质，第二章现象讨论外的存在即现象或外部实存。因此，实在作为三一体的综合便是内与外的统一，本质与现象的统一。

"实在的东西既非单纯的内，也非单纯的外，而是两者；因为在实在的东西中，内与外不再是分开的而是同一的。区别虽然被取消了，但仍被保存着，被视为不真实的。实在的东西也有其内外两方面，但这种区别乃是在它自己的自我同一性之内。内即是外，外即是内。本质完全地表现了它自己"。

C.实在（Die Wirklichkeit）

第一四二节

这一节讲“实在”是内与外的统一。

实在的事物之表现于外，就是实在的事物本身，所以实在的事物在它的外部表现中即在它的内在本质中，而且只有当实在事物有了外部表现（即表现于外部的实存中）时，实在事物才是本质性的东西。总之，离开了外就没有内，离开了实存就没有本质。“实在”就是“本质与实存或内与外所直接形成的统一①。

“存在”和“实存”都是直接的东西的形式，但两者又有区别：存在是“存在”论中的范畴，完全是直接性的东西，尚未到达“表层”与“底层”相互反思②的阶段，“存在”到其对方范畴的转化是一个“过渡”③到另一个；“实存”是“本质”论中的范畴，是“自身反思与他物反思的直接统一”（“自身反映与他物反映的直接统一”）④，是有根据的存在，而“根据”是“纯反思规定”，因而“实存”也可说是“存在和反思的直接统一”，是本质之反映于外（反思于外），即现象。至于实在事物则是上述内与外的直接统一之“设定存在”（“实在”是内与外的统一，把这种统一建

立或设定为“存在”，则是实在事物)，在这里，内与外的同一是“自身同一的关系”。因此，实在事物不再像“存在”那样“过渡”到他方，或者说被他方所顶替，而是“外在性”即“内蕴力”，在“外在性”中即“返回到自己”。

附释批评了把实在与思想、概念、理念对立起来的观点，再次指出了“实在”不同于“外在的感性存在”，思想、概念、理念不同于“主观观念”的特殊含意，阐述了“凡是合理的都是实在的，凡是实在的都是合理的”这一基本原理⑤。最后还附带批评了一般关于柏拉图与亚里士多德哲学关系问题上的成见⑥。

注　　释：

① 参阅第141节注①。

② 参阅《小逻辑》第112节。

③ 参阅《小逻辑》第240页。

④ 参阅《小逻辑》第123节。

⑤ 参阅第6节注②及《小逻辑》第6节。

⑥ 参阅《哲学史讲演录》第2卷，第282、300页：“人们所有的关于亚里士多德哲学的一般想法，是以为它乃是建立在经验之上，以为亚里士多德把人们所称为经验的作为知识、认识的原理。虽然这个观点在一方面来说是很错误的，但发生这种错误的原因也可以在亚里士多德的哲学思考方式中找寻到。”“在亚里士多德那里，不是枯燥的同一性；……能力才是神。能力是活动性、运动、斥力，——因此不是死的同一性；能力在差别中同时也是自身等同。假使亚里士多德是把无生气的理智的同一性或经验（思想中没有什么东西不是原先曾在感觉中存在过的……）作为原理，那么他就绝对不能够达到这样富于思辨

性的理念。"

第一四三节

从这一节到第149节讲可能性、偶然性与必然性。这一节讲可能性。

"实在"是包含前面那些范畴（如"同一"等）及其差别在内的一个具体范畴，前面那些范畴只不过是"实在"这个范畴中一个一个的抽象环节、"假象"、或主观设定的东西①，它们在"实在"中以新的姿态重现。把"实在"看作为同一性，则它最初只是可能性。

"实在"包含内与外两个因素，单纯的内本身是"自身反思"或"抽象的自身同一性"②，因此，就内尚未表现于外而言，它只是"抽象的非本质的本质性"，只是"实在"的潜在状态，这也就是说，"实在""首先只是可能性"③。

康德把可能性连同必然性和实在性一起列为样式所属的三个范畴，原因是，康德认为"这些范畴并不能使作为客体的概念有丝毫增加，而只不过表示了概念与知识能力之间的关系"④。黑格尔认为，事实上，可能性是"自身反映的空虚抽象"，是"一个无内容的抽象"，是"外在的'内'"——尚未表现于外的内，脱离外的内。而实在性和必然性则与之相反，它们并非

"抽象地设定起来的"——主观建立起来的样式范畴，而是有内容的具体的整体。

可能性就其与具体的实在相反而言，是异常空洞抽象的，它的规则是"一切不自相矛盾的东西都是可能的"，换言之，凡不违反形式逻辑的同一律、矛盾律的东西，都是可能的。例如离开了条件，则月亮今晚会掉到地上也是可能的。黑格尔通俗生动地批评了这种脱离实际的"抽象的可能性"观点，认为"实在"比可能性更广阔，它包含可能性于自身之内；事物的可能与不可能"取决于内容"，取决于实在的各个环节的全面的联系⑤。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第294页："……内外的区别仅被规定为一种设定起来的东西。"

② 参阅《小逻辑》第288，289页："内即是'自身反映'的空洞形式。""内表示抽象的自身同一性"。

③ 参阅库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第517—518页："实在作为内与外的统一，包含这两个环节于其自身，并相应地区别其自身为内部的实在和外部的实在。实在作为效力，包含生效的能力和由此而促成的外部事实于自身之内，并相应地区别其自身为可能的实在和外部事实。内部的或可能的实在就是可能性。"

④ 康德《纯粹理性批判》，第2版，第266页(《康德全集》，卡西尔本，柏林1923年版，第3卷，第195页)。

⑤ 参阅斯退士《黑格尔哲学》，第214页脚注："把可能性引入实在的范围，毫无疑问，部分地是受了亚里士多德的影响。亚里士多德把潜能与现实（实在）相对比。潜能是内在的东西'本身'，是单纯的能力，它尚未表现为现实（实在）。黑格尔在同样的意义下把可能性与实在（现实）相对比。"

第一四四节

这一节讲可能性到偶然性的过渡。

正如第142节开宗明义所说，实在事物是内与外的直接统一：它既是“非本质的外在物，”因而同时（如第140节所说）又是“单纯的内在物”①。就实在事物区别于“那作为自身反映的可能性来说”，就其区别于内在的、潜在的可能性来说，它本身则“只是外在的具体的东西、非本质的直接的东西。”而根据“凡只是在外者，也只是内在的东西”的观点，则实在事物本身也“因此仅可认作是一种单纯的可能性”——一种“单纯的内在物”。这种仅只“单纯的可能性”的实在事物就是偶然的东西。因此，也可以反过来说，可能性就是单纯的偶然性②。

注　释：

① 参阅《小逻辑》第289页：“凡只是在外者，也只是内在的东西。”

② 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第683页）：“可能性与实在的统一，就是偶然性。——偶然的东西是一种实在的东西，同时也被规定为只是可能的，它的另一面或反面也同样是可能的。”“实在”区分为内部的实在与外部的实在，前者是可能性（参阅上节注③），后者就是偶然性。可以说，偶然性就是可能性之实现为实在，而这种实在既可能如此，也可能如彼，既可能是正面，也可能是反面。例如一个豌豆荚中，可能有五粒豌豆，也可能有四粒或六粒，这是偶然的，不是必然的。这里，“差别”、“对立”、“矛盾”诸范畴又重新出现于“实在”之中（参阅《小逻辑》第143节第1自然段）。

第一四五节

这一节主要讲偶然性是实在事物的外在性，偶然的东西的根据不在自己而在他物。

可能性是“实在”的“单纯的内在性”，是“内部的实在”，偶然性是“外部的实在”（“外在的现实性”）[1]，所以，可能性与偶然性是“实在”的两个环节即内与外。但这两个规定就其为“单纯的形式”而言，都还只是实在事物的“外在性”，而不是实在事物的内在必然性[2]。

可能性和偶然性都是以“自身反思”（“自身反映”）——抽象的同一性作为根本原则。偶然的事物和可能的事物的有限性，就在于把形式和内容分离，按照这种观点，只要形式上符合抽象的同一性就是可能的。其实，“某物是否偶然的和可能的全取决于内容”[3]。

附释说明了偶然事物的根据“不在自己本身而在他物”[4]；反对“将偶然性不应分地予以提高”，认为一味赞美自然现象的丰富多采和变化多端是无济于事的，必须“进一步对自然的内在和谐性和规律性有更确切的识见”；同时也承认了偶然性在客观世界中的适当地位，批评了“太片面地采取排斥偶然性、单求必然性的趋向”[5]。

注　　释：

① 参阅第143节注③及《小逻辑》第143节、第144节。

② 参阅下节（《小逻辑》，第303页）："细究起来，上面所说现实事物（即实在事物——引者）的外在性，其含义是这样的：就偶然性作为直接的现实性（即实在性——引者）、作为自身同一性而言，它本质上只是一种设定的存在，但这种设定的存在，亦即是被扬弃了的东西，所以是一种存在在那里的外在性。"

③ 参阅《小逻辑》，第300页："一个事物是可能的还是不可能的，取决于内容。"

④ 例如豌豆荚有五粒豌豆而不是四粒、三粒或一粒，其根据不在豌豆本身，而在阳光、土壤、水分等等其他事物之中。

⑤ "排斥偶然性、单求必然性的趋向"指斯宾诺莎、霍尔巴赫等人的观点。参阅斯宾诺莎《伦理学》第27，30页："自然中没有任何偶然的东西，反之一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作。""其所以说一事物是偶然的，除了表示我们的知识有了缺陷外，实在没有别的原因。"又霍尔巴赫《自然体系》（《十八世纪法国哲学原著选辑》，商务印书馆1963年版，第605页）："事实上，我们是把一切看不出与原因有联系的结果归之于偶然。因此我们使用偶然一词，乃是为了掩盖自己的无知。"

第一四六节

这一节主要讲偶然性是使他物成为可能的条件。

上节谈到偶然性是实在事物的外在性，而非实在事物的内在必然性。所谓偶然性是"外在性"，意思就是说，偶然性的东西就其直接的本身而言，本质上只是一种"设定的存在"，——一种被武断假定的东西，无内在根据的东西；但这种"设定的存在"是被扬弃

了的，——是外在于他物的。所以，偶然性便是一种"预先设定了的东西"——是由他物来"设定"的，或者说，是以他物为前提的；它之所以成为某种特定的存在，只是"一种可能性"，而非必然如此，它的特殊规定是要被扬弃的②，因此，偶然性也可以说就是有可能成为另一事物，或者说就是成为另一事物的可能性，——也可以说就是使另一事物成为可能的"条件"。

所谓"条件"有两种含义：一是指"定在"，指"实存"；一是指这种"定在"、"实存"将被扬弃，并促成另一事物得以实现③。

一般讲来，直接的"实在"都具有有限性，它注定要"被消毁掉"；但"实在"除了这外的方面之外，还有内的方面即本质性，这内在的方面作为单纯的可能性也是要被扬弃的，而这种扬弃就意谓着"兴起"了新的"实在"，这样，原先的直接的实在就成了新兴的实在的"前提、条件"④。从这里也就可以看出"条件"一概念的变换性或交替性了：一物的条件乍看起来好象是独立于该物之外无偏无私似的，但事实上，作为条件的直接实在却包含转化成他物的萌芽在自身内⑤。这种他物最初也仅是一潜在的可能的东西，后来却扬弃其潜在形式而转变成为实在⑥。这样新兴起来的实在就是它所消耗了的那个直接的实在（作为条件的那个直接的实在）的内在方面⑦。而这个新兴的实在即是作为条件的外在方面（直接的实

在）所具有的本质之发展。在新兴的实在中，被消耗了的诸条件互相结合在一起⑧。——这就是“实在”的一般发展过程。可以看到,“实在”不单纯是一直接的存在⑨，而是有本质的存在。

注　　释：

① 参阅上节注③。

② 例如豌豆荚有五粒豌豆，这种“定在”只是可能如此，而非必然如此，所以五粒豌豆这一特殊规定是要被扬弃的。

③ 例如阳光、土壤、水分都是“定在”,都是“直接的东西”，它们将被扬弃于豌豆之中，促成豌豆的成长；不过它们（作为条件）究竟是促成五粒豌豆的豌豆荚的成长，还是促成三粒豌豆的豌豆荚的成长，那只是一种可能性，而非必然性。

④ 例如豌豆种子是实在事物豌豆的内在方面，阳光、土壤、水分是其外在方面，豌豆种子长成豌豆就是种子之被扬弃，同时也是新的实在——豌豆——之“兴起”，而豌豆便以原先那种直接的实在即阳光、土壤、水分等外在方面为“前提、条件”。——由于举例的局限性，“实质”与“条件”、内在方面与外在方面在这里是两个彼此外在、相互并列的东西，但实际上，在黑格尔看来，两者作为“实质”与“条件”的关系，却是有机地统一在一起的，是同一个统一体的不可分离的环节，区别只是“观念性的”。以下凡以豌豆种子为例之处，都应按这个意义来理解。

⑤ 例如阳光、土壤、水分等直接的实在，作为条件，就包含有转化成为豌豆的萌芽在自身内。

⑥ 例如豌豆种子最初仅是一潜在的可能的东西，后来却能变成为豌豆。

⑦ 例如豌豆就是它所消耗的阳光、土壤、水分等条件的内在方面。

⑧ 例如阳光、土壤、水分等，作为条件，在豌豆中结合在一起。

⑨ 参阅《小逻辑》第6节。

第一四七节

这一节讲由可能性、偶然性到必然性的过渡。

前两节已经谈到可能性（内）与偶然性（外）是"实在"的两个环节，又说明了二者都是"实在"的"外在性"而非内在必然性。这一节紧接上节首先指出，当"实在"的"外在性"发展成为可能性（内、本质性）与直接的实在（外、条件）相互依存、互为中介的关系时，便是"真实的可能性"，"真实的可能性"是由这两个规定、范畴构成的统一的"全体"、"内容"或具体的"实质"①。同时，就这两个范畴在这个统一体中所保存的差别来看。二者就是一个有形式的全体，说这个全体有形式，就是说它有差别，有由内在到外在，由外在到内在的转化②，而这种转化即是"能动性"、或"活动"。在这种"活动"中，"实质"乃是"真实的根据（内），它将条件（外）实现为另一新兴的实在。这也就是说，"实质"在"一切条件均齐备时"（亦即在内在的实质和外在的一切条件相结合时），必然会实现于外③。因此，内外合而为一的这种更替和转化的运动，就是必然性④。

"真实的可能性"不同于"形式的可能性"，其本身包含"实在"这个环节或成分，可以说它就是"必然性"⑤。这样，"必然性"也就"可以正确地界说为可

能性与现实性（即实在——引者）的统一。”当然这里说的可能性不是指抽象的形式的可能性，而是指真实的可能性⑥。不过这个界说还是太空洞，所以下面第148，149节还要具体发挥“必然性”所包含的各个环节。把握“必然性”这个概念不是一件很容易的事，因为“必然性”也可以说就是具体概念、具体真理本身，区别只在于“必然性”所包含的各个环节只是一些“自身破裂的、过渡着的形式”，而未达到有机的统一。

附释的第一自然段实际上是讲《大逻辑》所说的“相对的必然性”和“绝对的必然性”的区分。“相对的必然性”，是指“其存在取决于他物，而非取决于自己”的必然性⑦。“绝对的必然性”是指“一物之所以是一物乃是通过它自己本身”的必然性，这虽然也可以说是有中介性的、有依赖性的，但它所依赖的是“自己本身”，而非他物，因为它能扬弃它所依赖的东西，使之“包含在自身之内”，从而“摆脱掉”“依他性”。在黑格尔看来，世界上有限的事物都有偶然性，其必然性只能是相对的、有条件的；只有无限的“绝对”才能有无条件的、“绝对的必然性”⑧。

说必然性是盲目的，意思只是说，在必然性过程里，目的尚未自觉地出现。必然性的过程是由彼此不相干的、孤立散漫的存在开始，通过这种存在的自身否定、“自身崩溃”而“转变为它自身的否定面”，“成为已经实现了的实质的内容，”——成为一种新的实

在。换言之，必然性的过程就是直接性的存在作为他物的条件消失于他物之中，使他物的“实质”得以实现成为一种新的实在物，同时这种直接性的存在又被保存下来作为新的实在物的内容。这种从直接性的存在和条件中产生“某种别样的事物”的必然过程便是盲目的：因为新的“某种别样的事物”不是自觉地、有目的地预定要产生的。反之，“目的性的活动”却是早已意识到有一个要产生某物的目的，“所以由此而产生出来的事物，是与前此自己预先知道了的、和意愿了的目的相符合的。”

接着，黑格尔讲述了必然性与天意或神意的信仰并不互相排斥的观点，认为“神圣天意的基础”“即是概念”⑨，“概念是必然性的真理”，“必然性是潜在的概念”；同时也看到了“必然性只有在它尚未被理解时才是盲目的”。

附释还谈到了“必然性的观点”对于人的“意向和行为”的意义，对比了古代人“沉静的委诸命运的态度”和近代人“偏执地追逐其主观的目的”而在达不到目的时便“盼望”在“接受必然性的支配”过程中“能得到某种补偿”以自慰的态度。黑格尔认为，就“主观性还没有达到无限的意义”而言，——就主观性只是指“有限的”个人的“私人利益”和“特殊嗜好”而言，则古代人的命运观⑩“不但不会予人以不自由的直观，反而足以示人以自由的洞见”，“这种态

度较之近代人的态度尤为高尚而有价值"。但在黑格尔看来，主观性一词不限于指有限个人的主观愿望，而更重要的是指"无限的意义"下的主观性，——指"客观事情本身的真理"，而在这种意义下，近代人的安慰观"就有了较新较高的意义了"：因为在近代的基督教里，上帝被认为是"绝对的主观性"，上帝有给人人以安慰的力量，它具有"无限的价值"⑪。

附释最后阐述了"每个人都是他自己的命运的主宰者"的观点。

注　　释：

① "真实的可能性"是相对于"抽象的可能性"（"形式的可能性"）而言的，后者是完全脱离实际的，前者是联系实际的，是有内容的。参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第686—687页）："真实的可能性本身就是直接的实存，……。一件事情（*Sache*，实质——引者）的真实可能性，因而就是同这件事情相关的环境的特定的多样性。"

② 指上节所说的由可能的东西（内）转变为新兴的实在（外），由直接的实在（外，条件）转化成为他物的内在方面（内，本质）。

③ 例如豌豆种子（内在的实质）在阳光、土壤、水分（外在的条件）都很适当时，就必然会成长为豌豆。

参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第688页）："当一个实质的所有条件都齐备了，它就会进入实在；——条件的齐备就是内容的全体，而实质本身就是这个被规定为既是实在的又是可能的东西的内容。"

④ 在黑格尔看来，"真实的可能性"实际上也就是必然性。参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第689页）："真实的可能性，由于具有另外一个环节即实在，已经就是必然性。因此，凡真实可能的东西，就不可能是别的样子；在这样的条件和环境下，不可能有别种样子的东西实现。这样，真实的可能性和必然性的区别就只是表面的。这是一个尚未变成同一性的同一性，是已经予先假定了的，它奠定了一个基础。所以真实的可能性是充满内容的关系。"又《小逻辑》第

300页："一个事物是可能的还是不可能的，取决于内容，这就是说，取决于现实性（即实在——引者）的各个环节的全部总和，而现实性在它的开展中表明它自己是必然性。"黑格尔所谓"真实的可能性"实际上是指"实质"发展的必然前途，例如豌豆种子（"实质"）就具有发展成为豌豆的"真实的可能性"，它是"已经预先假定了"要成为豌豆的，它为变成豌豆"奠定了一个基础"，如果一切条件齐备，它就会把自己实现为豌豆，而不可能实现成为别样的东西，这就说明"真实的可能性"就是"必然性"。

⑤ 见注④

⑥ 参阅库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第519页："必然性可以解释为（真实的）可能性与实在的统一。"

⑦ 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第689—690页）："这种必然性同时是相对的。——即是说，它有一个由之开始的前提，它以偶然的东西作为它的出发点"。例如甲的必然性在乙，乙的必然性在丙，如此等等，而它们本身都是偶然的。

⑧ 参阅同上书，第694页："绝对的必然性是绝对之物的反思或形式"。

⑨ 参阅《小逻辑》，第334，339页："事物之所以是事物，全凭内在于事物并显示它自身于事物内的概念活动。这个思想出现在宗教意识里，我们是这样表达的：上帝从无之中创造了世界。或换句话说，世界和有限的事物是从神圣思想和神圣命令的圆满性里产生出来的。""惟有概念才是世界上的事物之所以保持其存在的原则，或者用宗教上的语言来说，事物之所以是事物仅由于内在于事物的神圣的思想、因而亦即创造的思想有以使然。"

⑩ 参阅《古希腊罗马哲学原著选辑》，第31页："因为在任何情况之下都是命运规定的。"又黑格尔《哲学史讲演录》第1卷，第312页："赫拉克利特把这个普遍、这个在对立中的统一——有和无是同样的东西——叫作'命运、必然性'。"

"因为前面说过，不自由是基于不能克服一种坚固的对立，亦即由于认为是如此的事和实际发生的事与应如此的事和应该发生的事，处于矛盾之中。"——关于这里所谓"前面说过"的话，可参阅《小逻

辑》第83，105，134，151，207—208页。

⑪ 关于古希腊的神与基督教的神的区别，关于“古代神灵的缺陷所在和薄弱无力，……甚至神也认为是同样受命运的支配”，可参阅第73节注②所引黑格尔《历史哲学》第293—295页中的话。紧接这段话之后，黑格尔还写道：“这个缺点表示在两个事实上：一、‘命运’当做了纯粹的主观性，等出于诸位神祇之上；二、人们不根据他们自己、而根据他们的神谕，来决定各种判断。被认为无限的主观性，无论是人类的或神圣的东西，这时都还没有绝对地断然的权威。”并参阅《小逻辑》第333页。

第一四八节

这一节讲必然性的三个环节。

(a)条件：(1)条件是“设定在先的东西”：说条件是“设定起来的东西”(*gesetztes* “被设定起来的东西”)是就它相对于另一东西(即相对于实质)而言，为另一东西(实质)所需要、所蕴涵而言①，例如阳光、土壤、水分等(条件)为豌豆的种子(实质)所需要、所蕴涵，是被豌豆的种子所“设定起来的东西”。说条件是“在先的”，是就它作为“独立自为的”、“偶然的、外在的情况”而言，就它本身“与实质无有联系”而实存着而言，例如阳光、土壤、水分等本身都是外在于豌豆的种子而独自实存着的东西。不过，这种偶然性的实存之物一经与实质相联系，则这“设定在先的东西”(如阳光、土壤、水分等)便在实质(如豌豆的种子)之中结合成为“一个由诸条件

构成的完全的圆圈”，——结合成为一个有机统一的整体。（2）条件是“被动的”：条件总会被实质利用来作为自己的材料和内容，会遵循实质的规范，并包含实质的全部特性，一句话，条件会被融合于实质之中。

（b）实质：（1）实质和条件一样，也是“设定在先的东西”：说实质是“被设定起来的东西”，是就它作为“一内在的可能的东西”，相对于将来因条件的齐备而成长为实在的东西而言；说实质是“在先的”，是就它本身也是“一独立自为的内容”而言。（2）和条件的被动性相反，实质则是主动的，它利用条件而取得它的“外在的实存”，从而实现它的各种特性，使自己的特性与条件“相互符应”、融合一致。

（c）活动：（1）活动也同样是“独立自为地实存着的”，——是包括条件和实质在内的一个独立的整体，如一个人或一种性格就是结合条件与实质于一体的一以贯之的东西。（2）活动是使条件与实质相互转变②的“运动”，是使潜在于条件中的实质得以建立起来，发展出来，并扬弃条件这种实存而使实质变成实存的“运动”。

如前所述，上节附释的第一自然段实际上是讲《大逻辑》所谓的“相对必然性”与“绝对必然性”；“相对必然性”是指一物之必然性在于他物而不在于自身，世界上一切有限之物的必然性都是“相对必然

性”。所以，“相对必然性”也可以说是“外在的必然性”。说这种必然性是“外在的”，是因为凡有限之物，其实质、条件与活动都各有其“独立实存的形态”③，实质与条件作为两个独立的实存之物，各有其偶然性，彼此的关系有外在性。所以这种必然性的内容实质都是“有限制的”（受外在于它的实存之物的限制），而不是无限的④。

注　　释：

① 参阅芬德莱《黑格尔再考察》第185页："关于设定（*Sezen*）和被设定起来的东西（*Gesetztseyn*）两个反思概念，黑格尔也大量运用着。'设定'就是指一根有关的光线把思想引向它的另一端的活动。例如被认为是结果的一个对象，就'设定'某种别的东西作为它的原因，本质的东西就'设定'直接的东西，如此等等。这个词可以有不同的翻译，如'需要'、'惹起'、'蕴涵'、'指向'等等。另一方面，'被设定起来的东西'就是指处于一根有关光线的终端的对象所享有的一种状态或地位：一个对象可以只是处于这样一种有关的地位。"

② 例如阳光、土壤、水分等被吸收到豌豆的种子中，就是由条件转入实质；豌豆的种子长成豌豆，就是由实质转变成实存或条件，因为豌豆这个实存又可以作为别物的条件。

③ 例如阳光、土壤、水分等和豌豆的种子，以及两者的统一体（生长着的豌豆），各自都是独立的实存之物。

④ 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第689，690—691页："真实的必然性因而是充满内容的关系，……但这种必然性同时是相对的。""真实的必然的东西（亦即相对必然的东西——引者）因而是任何一个有限制的实在，这个实在由于限制性，所以从另外的观点看来，也只是一种偶然的东西。所以真实的必然性事实上又自在地是偶然性。——这一点首先是这样显现的：真实的必然的东西，按其形式，诚然是一个必然的东西，但就内容看，却是一个有限制的东西，并由于它而具有其偶然性。"

第一四九节

这一节讲"绝对的必然性"与"相对的必然性"——"外在的必然性"的相互转化的关系。

有限事物的必然性是"相对的必然性",但其背后却潜藏着("自在地")"那惟一的、自身同一的、而内容丰富的本质"即《大逻辑》所说的"绝对的必然性"(无限的"绝对")。这"本质"在其自身内的"映现"或表现则是"相对的必然性"、"外在的必然性",具体说来,这种"映现"或表现就是:"本质"(无限的"绝对")所包含的各不相同的成分、环节都具有独立的实在的形式亦即上节所说的"独立实存的形态",而它们之间的同一性就是扬弃直接性使成间接性,并扬弃间接性使成直接性的活动①。——凡具有"相对必然性"的有限事物,都由于他物而存在②,此他物分裂为间接的根据(实质和活动)和直接的实在(条件)。相对必然的事物既是由于他物而存在的东西,所以它不是"自在自为的",——不是独立自决的,而是被设定起来的东西,——是凭借别物的中介而存在的东西。但这种中介过程(即对于根据与条件的依赖过程)会直接地被扬弃而转变为直接性的东西,被扬弃而成为实在,而这样一来,实质就"同它本身结合起来了"——就完全展开了自己的本性,而回复到它自

身；换言之，实质和条件不再是彼此外在的“独立实存”，而又完全结合成了一个整体，这个整体就是无条件的实在，即“绝对的必然性”。——“相对必然性”的事物，其所以是必然的，乃是由于一连串的情况或他物作为中介、凭借而造成的；而在整体中，——在“那惟一的、自身同一的、而内容丰富的本质”中，必然的事物之所以是必然的，则不是由于他物的中介，相反，倒是“未经过中介”的，也就是说，其所以是必然的，乃是由于它就是这样，这种必然性亦即“绝对的必然性”③。

注　　释：

① 例如阳光、土壤、水分等本身都是直接性的东西，但当它们被当作是豌豆种子得以成长的条件时，它们便是一种凭借、中介即间接性的东西，这也就是扬弃直接性使成为间接性。当阳光、土壤、水分等被豌豆种子所吸收而成为豌豆，这就是扬弃间接性（扬弃条件）使成为直接性的东西。

② 例如豌豆由于豌豆的种子（实质）和种子与阳光、土壤、水分等条件的结合（活动）而存在。

③ 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第693—694页）：“绝对必然的东西，只因为它是这样，所以它是这样；此外，它既无条件，也无根据。——但它也同样是纯粹的本质，它的存在就是单纯的自身反思；它之所以是这样，因为它是这样。作为反思，它有根据和条件，但它只是以自身为根据和条件。”

(a) 实体关系 (Das Substantialitäts-Verhältnis)

第一五〇节

这一节讲“实体关系”的一般含意。

“绝对的必然性”就是“绝对的关系”。“绝对的关系”，正如前几节所说，是必然与偶然、实质与条件相互转化的发展过程。不过，“绝对的关系”是就关系在这种发展过程中已经被扬弃而成为“绝对的同一性”而说的，——是就其被扬弃而成为上节所说的无条件的实在即无限的整体而说的①。所以“绝对的关系”不同于前面所讲的“本质的关系”②。

“绝对的关系”分“实体关系”、“因果关系”、“相互作用”三个阶段。实体与偶性③的关系是“绝对关系”的“直接形式”，是其最初的形式。

“实体”就是“绝对的同一性”，即无限的整体，因此，它的必然性即在它自身。“实体”既是一整体，所以它有两方面：它既是对内在必然性形式的否定，——是表现于外的实在，同时又是对外在的东西的否定；这外在的直接性的东西，相对于内在的必然性方面来说，就是偶性的东西，而偶性的东西由于具有单纯的可能性，则可以过渡到另一实在，例如作为条件

的偶然事物就可以进入实质，从而使之转化为新的实在之物。这种必然与偶然、实质与条件的相互过渡，正如第148节特别是149节所说的，就是一种矛盾进展式的“形式活动”，就是“实体同一性”、“绝对的同一性”④。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第4卷，第697页：“绝对的必然性就是绝对的关系，因为绝对的必然性不是存在本身，而是这样一种存在：它之所以是这样，因为它是这样；这种存在作为与自身绝对中介的存在。而这种存在就是实体；作为存在与本质的最后统一，实体是一切存在中的存在”(参阅上节注③)。

② “本质的关系”(“全体与部分的关系”、“力与力的表现关系”、“内与外的关系”)都是讲的表层与底层的关系，那种关系在其最高形式——“内与外的关系”——中早被扬弃了；正因为那种扬弃，“本质”的发展才进入它的最高阶段“实在”。至于“绝对的关系”，则是“实在”的范畴，是“内与外的统一”、“存在与本质的统一”，比起“本质的关系”来，要高一级。当然，我们也可以说，“绝对关系”中的“实体”相当于“本质关系”中的全体、力和内，“偶性”相当于其中的部分、力的表现和外，但表层与底层的关系却缺乏“绝对关系”中所包含的分化的思想。也许有人会认为扬弃了“本质关系”的“绝对关系”不应该列入“本质”论中，但也该注意到，“绝对关系”已经是“本质”论的结束，它即将跨进“概念”论的大门（参阅麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》第168页。）

③ “偶性”原文*accidentalität*，和前面所讲的“偶然性”(*zufälligkeit*)是两个字。“偶性”是相对于“实体”而言的，“偶然性”是相对于“必然性”而言的。但“偶性”与“偶然性”有相通之处。

④ 参阅《小逻辑》第312页：“同时这种自身同一的东西作为绝对的形式，即是扬弃其自身的直接同一性使成中介性，并扬弃中介性使成直接性的活动。”

第一五一节

这一节讲“实体”是“绝对的力量”。

“实体”是包括有限的偶性的“全体”，但这个“全体”不是部分的堆集，它显示或启示于有限的偶性之中；它是“绝对否定性”①，是这些事物之中起分化、推动作用的“绝对的力量”，此力量不是脱离这些事物而独存的，它“即是这种表现的本身”——即是这些有限的偶性事物的本身。因此，这些表现（偶性）又会返回到“实体”自身而成为构成“实体”内容的规定性和形式。由于“实体”的力量的“支配”，一个偶性会过渡到另一个偶性，一个形式的环节会过渡到另一环节。“实体性”就是上节末所说的“绝对的形式活动”或矛盾进展，“是必然性的力量”——是“实体”分化自身为“偶性”的力量，而构成“实体”内容的各个“偶性”、规定性，不过是这种形式与内容相互转化的过程的一个环节，这也就是说“偶性”离开了“实体”，就不能单独存在②。

附释首先从内容上，接着又比较简略地从形式上、方法上评述了斯宾诺莎的“实体”观以及对它的攻击③。

注　　释：

① 参阅斯退士《黑格尔哲学》，第 216 页：“因为实体是自身的根

据，在这方面，它是一种自我关系。但自我关系就是同一性，而作为自我同一的东西它就是统一。每一种这样的自我关系都是一否定的自我关系，它借助于从自身区别自身而把自身表现为差别和多样性。因此，实体同样分化自身为一种外在的杂多。不过，实体从自身表现出来的东西也只是它自身，因此，它又消失于实体的自我关系中。它是实体的一个单纯的环节，暂时就它似乎是某种分离的东西来看。实体把这些杂多的消逝着的环节从自身表现出来，只是为了重新吞没它们使之成为自身存在的变形，这些消逝着的环节就是我们叫做偶性的东西。"黑格尔所谓"绝对否定性"也就是指"实体"分化自身为"偶性"的力量。其所以叫做"绝对的否定性"，是就它（"实体"）否定着它的否定性（"偶性"）而说的，——是就它既表现其自身于外使成为"偶性"，又重新把"偶性"吸收于自身而说的。

② 参阅库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第521页："实体是全体，包含一切的实在，在它以外没有东西存在和持存；个别的事物不是它的部份，而是它的表现，它的外表的东西，它的显现，它们从实体产生出来，又回到实体。然而实体是持久不变的东西，事物则处于不断的变换之中，它们有产生有消灭；唯有实体是有力量的本质，事物则是无力的、终究要消逝的、虚空的。"

③ 参阅第50节注⑥⑧⑨及《小逻辑》第9—10、138页。又《哲学史讲演录》第4卷，第102页："斯宾诺莎主义的实体是普遍的实体，因而是抽象的规定；……如果老是停留在这种实体那里，那就达不到任何发展、任何精神性、能动性了。他的哲学讲的只是死板的实体，还不是精神"。

关于斯宾诺莎学说与莱布尼茨单子论的对比和关系，参阅《大逻辑》"绝对物的样式"节的注释。又《哲学史讲演录》第4卷，第101页："在斯宾诺莎主义里并没有主观性、个体性、个性的原则，因为它只是片面地理解否定的。一般的意识、宗教对此颇有反感。莱布尼兹的个体化原则（在单子中）成全了斯宾诺莎"。——这段话也说明了为什么"攻击斯宾诺莎哲学为无神论"的思想观点"实系指斥他未能将差别或有限性的原则给予正当的地位"（因为这种思想观点对斯宾诺莎不重视差别或有限性的原则，不重视个体性、个体的原则"颇有反感"）。并

参阅同上书，第164页："斯宾诺莎是主张普遍的唯一实体的。……莱布尼茨的基本原则却是个体。他所重视的与斯宾诺莎相反，是个体性，是自为的存在，是单子"。

第一五二节

这一节讲"实体关系"到"因果关系"的过渡。

如上节所说"实体"是"绝对否定性"，是否定的自身联系，因此，"实体"是具有创造性的"绝对力量"①，即是说，它能从自身内部主动地发出力量，使自身成为表现于外的"偶性"，这样，"实体"便是起主动作用的东西，"偶性"就是被作用的东西，两者作为"有所区别"的双方而发生了"真正的关系"。其所以说是"真正的关系"，是因为关系必有作为关系者的两端，而起主动作用的东西与被作用的东西之间的关系正好明显地是两端之间的关系。这种关系就是"因果关系"。所以，"因果关系"实乃两个"实体"之间的关系②。

注　　释：

① 否定的因素在黑格尔看来，就是一种规定事物的力量。

② 在"因果关系"中，"实体"与"偶性"的关系变成了两个"实体"之间的关系：一个是主动的"实体"，一个是被动的"实体"(参阅《小逻辑》，第318—319页)。又《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第701页）明白地把"偶性"看成"自在地是实体"："那自在地是实体的偶性，正因此而也是被设定起来成为这样的偶性。"

麦克塔加尔特（《黑格尔逻辑学注释》，第172—173页）认为由

"实体关系"到"因果关系"的过渡是无效的:"这种过渡有效吗?我以为不然。因为我不能接受黑格尔的论证:他把原来作为一个实体的东西,现在却看成必然是具有同一内容的两个实体………。"(省文大意:黑格尔的论证无非是说,实体与偶性紧密相联,以致偶性自在地即是实体。这个理由正是从"力和力的表现关系"过渡到"内与外的关系"的理由,但在那里,乃是过渡到一个扬弃了形式上的差别从而达到表层与底层完全统一的范畴,而在这里,他用了同一个理由,——"每方自在地即是另一方",——却退回到内容虽然同一,形式却分裂为二的范畴即"因果关系",同一个理由却得出两个正相反的观念,所以,这里由"实体关系"到"因果关系"的过渡,是应该受到谴责的。)

芬德莱(《黑格尔再考察》,第216页)认为:"黑格尔对实体的看法,在一元论和二元论的对立之间是十分不确定的。随后的辩证法的运动倾向于世界上有许多相互作用的实体性的单位,而不倾向于斯宾诺莎式的一个统一体。此外,在别的地方,黑格尔使用'实体'这个词时,并无斯宾诺莎式的广包一切的含意。"

(b) 因果关系 (Das Kausalitäts-Verhältnis)

第一五三节

这一讲专讲"因果关系"。

"实体"不单纯是"过渡到偶性",而且同时又"反思到自身"("返回到自身")。单纯的"过渡",还不能算作是力量;在过渡中又"反思到自身",则有一种内在的力量的意思①。在这种意义下,"实体"就是有创造性的"原始的实质",就是能起作用的东西——

"原因"。"实体"扬弃其"自身反思"("自身返回"、"反思到自身")或内在性，从而建立起"自身的否定者"，那就是"效果"。"效果"是被"原因"所必然地"设定起来的东西"。

"原因"就其为"原始的实质"而言，它是独立自存的，但原因就其为必然性（必然性的同一性构成原始性，即是说，必然性把原因与结果联系起来，必然性的这种联系或同一性乃是原因的原始性或创造力之所在）而言，它一定要过渡到效果，一定要产生出效果。原因与效果的内容是同一的。但这种内容的同一性也是"形式规定"：原因的原始性的形式被扬弃于效果之中，而成为一种被设定的存在（被原因所建立起来的东西）。但效果("被设定的存在")也可以说就是原因，因为它是原因之实现，是原因之"自身反思"("自身返回")，——是原因自身的反映。没有效果，原因就"不是原因"。就原因的这种"自在自为"的含义来说，就原因与结果的同一性来说，原因即是自己以自己为原因("自因")。耶柯比把"自因"(原因与结果同一)这一"有关原因的绝对真理"当成形式主义，乃是他自己片面地反对间接性（中介）的结果。他认为上帝"不可定义为根据"，而"本质上须定义为原因"，但他又脱离结果把原因当成只有"直接知识"才能把握的东西，他根本不懂得原因与结果的同一性这个"绝对真理"②。他的"直接知识"说是达不到

把握上帝的意图的。其实，即使就有限事物的“有限的原因”来说，原因和结果在内容上也是同一的。

在通常意义下的“因果关系”中，正如有限的实体一样③，原因与效果被认作是两个不同的独立的实存之物。我们的抽象思想总是固守着因与果两范畴的区别，于是直线式地由果推因以至无穷，由因推果也可以至无穷。

附释强调说明通常意义下的因果关系只固执着双方的区别，而未表明其为“简单的自身联系”，——未表明双方的同一性，因而“只是必然过程的一个侧面”。其实，即在通常的意识里，也可以看出因与果在内容上的同一性，其间的区别只是“设定的与被设定的区别”，是互相依赖、互相凭借的区别，一句话，只是“形式的区别”；而且这种形式的区别也是要被扬弃的，因为原因同时即是自身的原因，结果也同时是自身的结果。然则因果的有限性和事物的有限性究竟表现在什么地方呢？当我们在一种联系和关系内把某物看作是原因（或结果）而在另一种联系和关系内（即“不在同样联系内”）又把它看作是结果（或原因），这虽然也说明因又是果（或果又是因），但因果并未达到真正的同一，并未达到“自因”的观念④，二者的关系实际上是“分离开的”，是“坏的无限性”（由果推因以至无穷，或由因推果以至无穷）。“坏的无限性”不能表明在同一联系和关系内，因本身即是果，果本身

即是因，而这就是因果的有限性和事物的有限性之所在。

可以看到，黑格尔所主张的是“自因”，是原因与结果的真正同一，而单纯的“因果关系”却达不到这一步。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第701页）：实体是力量，并且是自身反思而非单纯过渡的，它乃是建立规定和从自身中区分出规定的力量”。

② 参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注：“耶柯比（像叔本华一样）特别坚持把根据（*Gründe*）与原因（*ursachen*）分开：根据是形式的、逻辑的和口头的；原因使我们进入实在、生活和自然。要把单纯的因为变形为原因，（他说）我们必须从逻辑的和分析的知性过渡到经验和内在生活（他主张把上帝定义为原因，但他从“直接知识”说出发片面地认为原因是没有中介性即间接性的，而是靠直接经验来把握的——引者）。根据与后果的逻辑关系的特点是同时性的非时间性，反之，原因与结果的联系则引入了时间的成分，——从而获得了实在（《耶柯比全集》第3卷，第452页）。原因的观念——作为抽象思想的一个单纯范畴，是无意义的——作为经验、作为*ein Erfahrungsbegriff*而获得实在，它是在我们自己的因果性的意识中被直接给予我们的东西（《耶柯比全集》第4卷，第145—158页）”。

③ 黑格尔在这里显然不是把“实体”看成唯一的宇宙整体，而认为存在着有限的实体。参阅第152节注②末段。

④ 例如在甲与乙这一联系和关系内，把乙当作是结果，把甲当作是原因，而在乙与丙这另一联系和关系内，又把乙当作是原因，把丙当作是结果。这是在两种不同的联系和关系内把乙既当作原因又当作结果，而不是在同一联系和关系内把乙看成既是因又是果。

第一五四节

这一节讲“因果关系”到“相互作用”的过渡。

结果有别于原因，这种区别表现在结果是被原因所“设定”的，——是依赖于原因的——这一事实上。但这种“设定性”、依赖性或间接性“也同样是自身反映（即“自身反思”——引者）和直接性”，也就是说，结果这个被设定起来的东西，(这个依赖于原因的东西)，也同样是一独立的、直接性的东西，并且，只要我们执着于因果间的区别，则这个被原因所设定的**后果**（结果）也就是原因所依赖的“**前提**”，因为没有结果也就没有原因。于是，结果一方面是被作用的、被动的另一实体，(原因是主动的实体)，而不是自身联系的否定性，——不是包含否定性于其自身的东西，不是主动的实体；但另一方面，结果既是实体，那它同时就是主动的：它扬弃原因所“设定”给它的直接性和效果，它不再作为被设定的、被动的东西出现，而反过来主动地作用于原因，亦即对“第一个实体”(原因)“作出**反应**”，扬弃“第一个实体”的主动性①。当然，这“第一个实体”又可以反过来对“另一实体”“作出反应”，扬弃“另一实体”的主动性。这样，“因果关系”便过渡到了“相互作用”的关系②。

在“相互作用”里，“因果关系”尚未达到“具体

概念”的阶段，因而尚未达到它的“真理”，然而由因推果和由果推因的直线式的无穷进程已经转变为双方互为主动与被动、作用与反作用的圆圈式的过程。但如对直线式进展不作发展而只是简单地圆圈化，那就不过是“简单返回”(*die einfache Reflexion*，“简单反思”)，是同一东西的“无思想性的重复”，是“此一因与另一因”的直线式联系，而不能真正达到“自成起结的关系”。如果把此种联系发展成为相互作用，那就是有区别的对立双方之“变换”、“互换”(互为作用与反作用，互为主动与被动)。在这种真正圆圈式的“相互作用”中，因与果双方的同一性、不可分离性更加明显了：“设定其一环节，同时也就设定其另一环节。”

注　　释：

① 例如热熔化蜡，热是主动的实体，蜡是被动的实体；但如果蜡本身没有被熔化的本性，则不可能造成蜡被熔化这一结果，所以蜡的本性和热的本性一样，也是原因的一部分，从这方面来看，蜡这个实体也有主动性（参阅斯退士：《黑格尔哲学》第218页）。被动的实体同时也是主动的，这个思想颇似中国谚语所说的“一个巴掌拍不响”。

② 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第4卷，第240页）：“首先，相互作用表现为有前提的、以自身为条件的诸实体的相互的因果性；每一方对另一方都同时既是主动的又是被动的实体。”

(c) 相互作用 (Die Wechselwirkung)

第一五五节

这一节讲“相互作用”的第一个特点——因果的统一性。

在“相互作用”中，原先被坚持为有区别的原因和结果“自在地都是同样的”：即双方都既是主动的又是被动的，既是原因又是结果，既是前提又是后果，既是原始的又是有依赖性的。那以为是“最初的”的原因的东西，在“相互作用”中，也是一个直接性的东西，因而也是一被动的、有依赖性的存在（“设定的存在”），换言之，也是一效果。这样，直线式的“此一因与另一因”的区别① 便是“空虚的”、不真实的。实际上，“相互作用”的整体就是原因，因此，“原因自在地只有一个”，这个原因完全与效果同一，因而也就是第153节所说的“自因”。

注　　释：

① 《小逻辑》，第319页。

第一五六节

这一节讲“相互作用”的第二个特点，即“相互

作用”中因果的统一性是“独立自为的”，是原因自己“设定”自己，也就是“自因”。

上节所提到的直线式的“此一因与另一因”的区别，在“相互作用”中，明显地（而不只是潜在地）表现为虚无的、不真实的。“相互作用”就是将每一被设定起来的、被动的规定转化为相反的、主动的规定，从而把每一方的“潜在的空虚性”表明出来，即是说，把潜在着的区别表明为不真实，而认定双方的同一才是真实的。在“相互作用”中，作为原始性的原因本身就包含有效果，作用本身就包含有反作用。

“相互作用”是“因果关系”的“充分的发展”，它说明“反思”所坚持的单纯因果性观点“也有其不满足之处”。因为单纯因果性观点必然陷于第153、154节所说的直线式的“无穷递进”，而“相互作用”则能教我们“进一步”“依据相互的联系的原则去了解”事物。

“相互作用”已经达到具体概念的“门口”，但它还属于“本质”论中的“反思范畴”，尚未达到对立统一的认识——“概念”（“具体概念”）①。我们应用“因果关系”所要求回答的“中介性”（“间接性”）、依赖性或根据，在“相互作用”中仍然得不到答案；这个答案，在黑格尔看来，只有在“概念”中才能找到。“概念”是“相互作用”中两个方面的统一，它是“一较高的第三者”②。

注　　释：

① 参阅本书附录《黑格尔论"反思"（*Reflexion*）》第二部分。

② 斯特林（*J.H.Stirling*）的《黑格尔的秘密》（伦敦1865年版，第1卷，第217—219，245页）认为"相互作用"是黑格尔之前哲学所已经达到的阶段，具体说来，就是康德哲学的观点。斯特林断言，康德哲学的基本概念是：我们所认识的经验世界是物自身和感性的主观形式（时空）与思想的主观形式（范畴）相互作用的共同产物。在斯特林看来，黑格尔哲学是达到了"概念"阶段的哲学，这也是他超出所有过去的哲学之处。

第一五七节

这一节讲"相互作用"的第三个特点，即"相互作用"是"显露出来的必然性"。

必然性是独立的实在事物的之间的"纽带"或"同一性"。而"相互作用"是"自己与自己本身的纯粹交替"，因此，它把必然性所潜藏的同一性①"显露出来"了。这样，必然性通过"实体关系"、"因果关系"、"相互作用的关系"三个阶段的"发展途径"，就使有"独立性"的唯一实体建立（"设定"）为"一种无限的否定的自身联系"；说这个联系是"否定的"，是指它包含着独立的实在事物之间具有"原始性"的"区别和中介"在内；说这个联系是"无限的自身联系"，是指它所包含的独立的实在之间有"同一性"。——简言之，从"实体关系"经过"因果关系"到"相互作用的关系"的"发展途径"，就是使独立的、唯一的

“实体”（无限的整体）分裂为许多独立实在事物之间的因果关系，又进而返回到它们之间相互作用的“无限的自身联系”的整体的过程②。

注 释：

① 参阅《小逻辑》，第316页：必然性的同一性“构成原始性本身”。所谓必然性的“同一性”就是指必然性把原因与结果联系起来，它是原因与结果的“纽带”。

② 康德的范畴表也把“关系”分为“实体与偶性”、“原因与结果”、“相互作用”三个范畴，但在康德那里，这三个范畴是平列的，没有必然性的发展过程。

在哲学史上，斯宾诺莎的铁板一块的“实体”还只是停留在黑格尔逻辑学的“实体”的阶段。黑格尔使“实体”通过“因果关系”发展到“相互作用”这一“无限的否定的自身联系”，这就克服了斯宾诺莎不注重有限的个体事物的缺点，黑格尔的“相互作用”说继承了斯宾诺莎的“实体”说或“自因”说，而又发展了它。

第一五八节

这一节讲必然性的真理是自由。

“本质”论中的范畴是成双成对的“反思范畴”，它们互相对立，互相束缚。但在“本质”论的最后一个范畴“相互作用”中，这种每方均为异于自己的对方所“中介”、决定，而不为自己本身所“中介”、决定的特点消失了；在“相互作用”中，对方即是自身，所以“相互作用”是自我中介、自我决定。必然性是一方为别方所中介、决定；自由则是自我中介、自我决定。“相互作用”是必然性发展的最高阶段，是“显露出

来的必然性”，所以，通过“相互作用”，就可以清楚地说明必然性的“真理”是自由，必然性一定要发展为自由；说明实体的“真理”是概念，实体一定要发展为概念①。“自由”、“概念”的含义就是独立自决，它是自己排斥自己使成为区别于自己的东西，不是排斥外在于自己的东西，不是受外在于自己的东西的排斥，而且它的自身排斥，同时也是自身同一，总之，对立双方的相互作用的运动“始终在自己本身之内进行”，一方与对方相关联“只是与自己本身相关联”。简单一句话，“自由”、“概念”就是对立面的统一，就是在自身内部相互联系的整体②。

必然性之所以被认为是“坚硬的”——僵硬的东西，就在于有一种具有“独立自存性”的内容，因受到“某种别的东西阻碍”而“失掉其独立自存性。”在必然性里，双方“互相束缚”，彼此都因受对方的限制而“丧失独立性”；但必然性中的双方也有同一性，只不过在必然性发展过程的初级阶段里，这种同一性“只是内在的，”还没有明显地表现出来。因此，在必然性发展过程的初级阶段，自由“也只是抽象的”，而且由于必然性还很强，受到的限制还很大，这种抽象的自由也只有通过放弃自己的现成情况才能保存。此外，从前面所讲的内容也可以看到，必然性发展的过程，是一个越来越克服最初的对立双方间的“僵硬外在性”，而逐渐显示双方间的同一性，显示必然性的

"内在本质"的过程，也就是说，必然性发展的过程是一个由双方彼此互相束缚越来越走向在"一个全体中"发生内在联系的过程，简言之，是一个由必然性越来越转化到自由的过程。而这种包含必然性的自由，乃是一种"具体的积极的自由"。当然，必然作为必然还不是自由，自由是对必然的意识，必然性只是潜在的概念③；但是"自由以必然为前提，包含必然在自身内"。一个有德行的人之所以"达到真正内容充实的自由"，就因为他"意识着"他的行为内容的必然性。最后，黑格尔还举了"惩罚"和斯宾诺莎的"对神的理智的爱"等例子说明自由包含必然的道理④。

注　　释：

① 参阅《精神现象学》上卷，第10、11、15页："一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。""而且活的实体，只当它是建立自身的运动时，或者说，只当它是自身转化与其自己之间的中介时，它才真正是个现实的存在，或换个说法也一样，它这个存在才真正是主体"。"说实体在本质上即是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念。"并参阅尼可拉·哈特曼《德国唯心主义哲学》，第259页："在这些规定（指"自由"、"概念"等——引者）中，我们可以看到本质范畴的系列如何集中地在这里重现：概念是包含矛盾于自身之内的真正的同一性；它是真正的没有外在条件的根据；同样，它是真正的内，真正的规律性，真正的力，真正的实体，真正的原因，真正的必然性，并因而是真正的自由。我们也可以严格地按黑格尔的意义来说，概念是一切存在中真正客观的东西，并因而是主观的东西。哲学全书中所说的'因此必然性的真理是自由，而实体的真理是概念。……'也可以照这个意义来理解。"

② 参阅麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》，第191—192页："在本质的末尾，我们达到了完全必然的规定的观念。相互作用的范畴

断言，每个事物都与其他诸事物相联系，以致于一个事物的存在与本性完全依赖于其他事物的存在与本性，反之亦然。这种本性的联系，无论是直接的还是间接的，都属于每个事物，并扩展到宇宙间每个别的事物，这样，宇宙就形成为一个联系的整体。黑格尔说，我们可以在这种完全的必然性中找到自由。'自由表明自己是必然性的真理'（《大逻辑》第3卷，第6页；《哲学全书》第158节）。……在黑格尔看来，自由总是意谓着没有外在的限制。凡属自己的本性所促成的东西，那就是自由的，不管它之具有这种本性及其与本性相一致的动作是如何必然的。"

③ 参阅《小逻辑》，第306页："常有人说，必然性是盲目的。这话可说是对的，如果意思只是说，在必然性的过程里目的或目的因还没有自觉地出现。"又同上书第307页："必然性是潜在的概念。必然性只有在它尚未被理解时才是盲目的。"

④ 关于"惩罚"是罪犯自己的罪行的"一种表现，"可参阅《小逻辑》第292页。

关于"斯宾诺莎所谓对神的理智的爱"，见斯宾诺莎《伦理学》，第237，238，241页："命题二十五 心灵的最高努力和心灵的最高德性，都在于依据第三种知识（指"直观知识"——引者）来理解事物。""命题二十七 从这第三种知识可以产生心灵的最高满足。""命题三十二 对于凭借第三种知识而理解的事物我们都感觉快乐，而这种快乐乃是伴随着神的观念而来，以神的观念为原因。……绎理 从第三种知识必然产生对神的理智的爱。因为（据第五部分命题三十二）从这种知识必然产生伴随着神的观念而来，以神的观念为原因的快乐，亦即产生（据情绪的界说第六），对神的爱，这并不是就我们想象着神在当前而言（据第五部分命题二十九），而是就我们认识神是永恒的而言。这就是我所谓对神的理智的爱。"

第一五九节

这一节讲概念是存在与本质的真理，以及"客观逻

辑”到“主观逻辑”的过渡。

从前面的论述可以看到，“自身反思的映现”（“返回到自己本身的映现”）即本质本身，同时也就是“独立的直接性”即存在；反过来，不同的实在性的“存在”也就是本质“在自己本身内的映现。”简单一句话，本质即存在，存在即本质，底层即表层，表层即底层；这就说明，存在与本质是统一的，这种统一就是“概念”。所以，“概念就是存在与本质的真理。”

说明了概念是存在与本质的真理，这也就表明概念是存在与本质的根据——基础。基于这个道理，那么，我们也同样可以反过来说，存在是概念由之而“发展出来”的根据——出发点。由存在“进展”到概念，乃是存在之“深入”于其自身，是由表及里；反之，说概念由存在“进展”而来，则可以看成是由“不甚完满的东西”到“比较完满的东西”的“展现”，亦即由片面到全面的过程。如果只看到存在是概念所由此发展出来的根据或出发点，而看不到概念才是存在的真正根据，是存在之“深入”于其自身，那么，这种思想方法是不可取的，“就会引起人们对于哲学的责难”。片面的东西只是全面的东西的“一个环节”，全面的东西是片面的东西的“真理”。因此，概念“证明了自己是存在的真理”。概念，就其扬弃间接性而达到存在的“自身反思”（“自身返回”）而言，便是存在的“前提”（根据）。但“前提”（存在作为存在所预

先假定的东西）也就是存在“返回到自身”，就是存在回到自己的深处，——这种同一性（即把存在的“前提”看作是和存在之“返回到自身”同一）便“构成自由和概念”。因为如上所述，概念正是存在的根据和存在之“深入”于其自身。总之，存在是概念的一个“环节”，存在是“不完满的”、片面的；概念则是“完满的”、全面的，或者也可以说，概念是“从不完满的东西发展出来的，”因为概念是对它的“前提”（指存在）的扬弃。不过概念并不单纯只有扬弃存在的一面，而且，概念在建立（“设定”）它自身时，也建立（“设定”）它的“前提”——存在；没有存在，也就没有概念，这就像前面所说的，没有果，也就没有因，特别是没有反作用也就没有作用一样。

这样，就概念同存在和本质的关系来说，我们也可以认概念是本质返回到存在；即是说，在概念中，“本质的映现”不再是空幻的，而是具有了实在性的，即具有直接的存在的，而且本质的这种实在性或直接的存在同时即是本质，——即是“在自己本身内的自由映现。”在这种方式下，概念便把存在不当作外在于自己的东西，而当作是和自己有内在联系的东西。单纯的“存在”这个范畴，是“最不能揭示概念中所包含的内容”的。

由必然到自由、由实在到概念，一句话，由“客观逻辑”到“主观逻辑”①的过渡，是“最艰苦的过程，因为独立的实在物只有在其与别的独立的实在物

之间的同一性中才具有"实体性。""实体"是许多独立的实在物的相互过渡和同一，是由许多独立的实在物构成的整体，任何孤立的实在物都是不真实的。而概念本身正是指这种坚硬不变的同一性或整体，但这个同一性或整体，作为"实体"，作为绝对独立自存而不容许任何外物渗入（因为它是唯一无二的无限整体）的"原因"（"自因"），却是"绝对的必然性"②，它完全受必然性的支配，并因受支配而反倒成为"被设定的存在"，——成为有依赖性的东西，就此而言，必然性"才应说是最坚硬的事实"。反之，"概念"虽然即是指上述的同一性或整体，但它又与"实体"不同，"实体"完全是必然性，而"概念"则是"对必然性加以思维"，是对必然性的"意识"③，因此，它是"对上述最坚硬的必然性的消解"，而要做到这一步，则是很"艰苦的"。"思维"是把别物不当作异己的他物，而当作自身，是"在他物中自己与自己结合在一起"，这"自为存在着的主体"（即思维的主体）就是"我"④。"我"就是以自身为对方，亦以对方为自身，因此，"我"是自己决定自己、不受外在限制的"全体"或"自由精神"。说它是"爱"，是"幸福"，都是就"我"包含对方于本身而说的⑤。斯宾诺莎主张有限的个体投身于无限的实体，这是对有限个体的解放，但他的"实体"没有达到精神、自我意识的地步，所以这种解放还只是"自在的解放"；只有"概念"——

对必然性的意识，才是实在的自由。

附释回答了“为什么不把概念作为逻辑的开端问题，其基本内容和第83节附释所讲的相同⑥。

注　　释：

① 《大逻辑》把“存在”论和“本质”论称做《客观逻辑》，把“概念”论称做“主观逻辑”。

② 参阅第149节注③

③ 参阅《小逻辑》，第323—324页。

④ 参阅《小逻辑》，第70—72，80—82页。

⑤ 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第5卷，第13—14，39—40页）：“就概念成为本身是自由的那样一种实存来说，它就不过是自我或纯粹的自我意识。自我的确拥有概念，即是说拥有确定的概念；但自我就是纯概念本身，是作为达到定在的概念。……但自我首先是纯粹的自我相关的统一，……这样，自我就是普遍性；……第二，自我作为自我相关的否定性，又直接地是个体性，……个体的人格”。“因此，普遍的东西是自由的力量；它是它本身，并且侵占了它的他物；……正如它之被叫做自由的力量一样，它也可以叫做自由的爱和无限的天福，因为它对待有区别的东西就只像对待它自己一样，它在有区别的东西中就是回到自身”。并参阅芬德莱：《黑格尔再考察》，第223页：“因此，概念等于是一个人的思维的存在，在一切事物中同一个普遍的思维的本性，但在这个或那个思维着的人中个体化了”。又哈利士《黑格尔逻辑学》第78，80，349页：“在现象学以后的所有著作中，黑格尔已习惯于把这种自我活动的观念（自因）称为‘概念’。”“因此，黑格尔把概念用成自我决定的存在。”“正如我在别的地方（第五章）所指出过的，概念（*Begriff*）（通常译作*notion*或*concept*）这个术语的用法是不合宜的和易引起误会的。如果他把第三部分叫做人或人格，学生也许在初学时就可以看出他的全部体系的主旨。”

⑥ 参阅《小逻辑》，第185—186页。

“如果我们将概念放在逻辑学的顶点上，……那么，就会引起如下的问题：我们须如何去思维存在和本质的内容呢？……但如果一开始

就解答了这些问题，……那就会只是按名词来说，而不是按照实质来说。”——这段话的意思是说：如果象《小逻辑》现在的作法，把概念放在最后一部分来讲，而不作为开端，那么，人们也许会提出问题：既然先讲存在和本质，后讲概念，则在讲存在和本质时，如何能用概念的观点“去思维存在和本质的内容呢？”如何能在“概念的统一”中把存在与本质“综贯起来”呢？黑格尔回答说，只要我们一开始就解答了这些问题，认识到概念是存在与本质的统一，那么，在先讲存在时，就已经是用概念的观点讲存在，而这实际上（“按照实质来说”）也就是“自概念开始”，至于“按名词来说”没有从概念开始，那也就无所谓了。

第三篇　概念论

(Die lehre vom Begriff)

第一六〇节

这一节讲“概念”是独立自决的“力量”，说明它之高于一般抽象概念的特殊意义。

从以上两节可以看到，“概念”，就其为有创造性的“力量”说，是自由的东西；就其中每个环节都构成整体，并“和概念有不可分离的统一性”来说，是一个“全体”。这样，“概念”就是一个内在地、真实地、具体地“规定了的东西”。

黑格尔认为他的“绝对唯心论”就是要以“概念”的形式把握“概念”，“概念的观点”贯穿于他的全部逻辑学和他的全部哲学①。至于通常的“别的意识”以为是各自独立存在的东西，在“绝对唯心论”的哲学看来，则都只不过是“概念”所包含的环节、成分②，当然这些东西作为构成“概念”这个统一体中的环节、成分，都不是按其在统一体之外的样

子原封不动地搬进统一体之中的，它们都只是“概念”的“理想性的”环节、成分。

接着，黑格尔谈到了作为“生命的原则”（“概念”是活生生的）和多样性统一的具体概念不同于和高于一般形式逻辑所讲的抽象概念的特点和深刻意义，也说明了具体概念之所以为具体，不同于感觉中具体事物之为具体的含义。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》第1—25节。

② 例如通常以为“有”和“无”，“质”和“量”、“本质”和“现象”、“必然性”和“偶然性”、…… 等等都是彼此分离、各自独立存在的东西，但在“绝对唯心论”哲学看来，则它们都不过是“概念”的环节、成分、方面或阶段。

第一六一节

这一节讲“概念”论中范畴的推移转化不同于“存在”论和“本质”论的特点。

“存在”论中的范畴是一个“过渡”到另一个，一个顶替另一个；“本质”论中的范畴是双方相互“反思”，一方“映现”于他方。“概念”是相互区别的东西彼此同一，又与全体同一，一句话，合而为一，其中每一规定性也就是整个概念中的“一个自由的存在”。其所以说是“自由的”，是因为其中的每一规定性与另一规定性的关系不是彼此外在的，而是自己与自己相关，

因而每一规定性都不受另一规定的外部决定，即是说都是自由的。——正因为如此，“概念的进展”，或者说，“概念”所包含的诸规定性之间的推移转化，既不是一方“过渡”或顶替另一方，也不是具有一定独立性的双方相互“反思”，或一方“映现”于另一方，而是同一个有机的整体向前“发展”。

所谓“发展”，就是指有机整体的潜在因素的发挥和实现。但不可因此便把“发展”理解为“原形先蕴”说①。不过“原形先蕴”说却包含有一点思想，颇合乎“发展”的意思，即“概念在它的发展过程中仍保持其自身，而且就内容来说，通过这一过程，并未增加任何新的东西，但只是产生了一种形式的改变而已”。“概念”的“进展”或“运动”的特点，就是当其在对方中时即是“在它自已本身内”。说得简单通俗一点，“概念”所包含的各个方面或规定完全是有机地统一在一起的②。

注　　释：

① 十七、十八世纪一般把“发展”理解为包含预成论(原形先蕴说)的思想。莱布尼茨就采取这个观点。查里士·波涅(*Charles Bonnet*, 1720—1793，瑞士博物学家，哲学家，耶柯比的老师)完成了这个学说。

② 参阅芬德莱《黑格尔再考察》，第221—222页：“我们的思想不再像在存在的范围那样从一个确定的方面过渡到另一个完全不同的方面，也不再像在本质的范围那样在相关的诸规定中间来回反思(反映)：思想将安静地发展着。由于内部着重点上的变化，思想可以特别照亮其这一方面、这一‘环节’，或另一方面、另一‘环节’，但它不会让其

它方面、'环节' 完全变成阴影，也不会让它们成为空想的分离之物。在概念的范围内，一个画面始终在我们面前：我们只是变得更清楚地意识到它的诸部分和诸部分的相互关系。"

第一六二节

这一节讲"概念"论的内容及其不同于普通逻辑之处。

"概念"论的第一部分是"主观的或形式的概念"，其所以叫"形式的"，是因为这一部分讲的是概念、判断、推论等思维形式；第二部分是"被认作直接性的概念或客观性"，其所叫做"被认作直接性的概念"，是因为在黑格尔看来，"客观性"就是概念的直接性形式，是概念"消失"在直接性中；第三部分是"理念"，即前两者的统一。

普通逻辑只讲"概念"论的"一部分材料"(即第一部分"主观的形式的概念")以及"本质"论所讨论过的"思维的定律"部分(即同一律、排中律、矛盾律、充足理由律)。有的逻辑学还参杂一些别的材料，但这样一来，逻辑学的方向便搞模糊了。——即使是真正属于逻辑范围内的思维形式，普通逻辑也只是把它们当作主观思维的范畴，而不是客观唯心主义地把它们当做客观事物的本质；只是当作片面的、抽象的"知性思维的范畴"，而不是当作全面的、具体的"理

性思维的范畴”。

“存在”和“本质”中的范畴，诚然不仅是主观思维的范畴，而是客观的范畴，并且如前所述，它们在自己的推移转化的过程中“证明其自身为概念”；但它们还只是“自在的概念”，——只是由于我们的分析、引伸、推论，我们才认识到它们实际上也是概念，至于它们本身则还不是展开了的和实现了的概念，就这个意义来说，“存在”和“本质”只是“对我们来说的概念”①。在“存在”论中每一方所“过渡”到的另一方，以及在“本质”论中每一方所“映现”于其中的对方亦借即伴着每一方而成双成对出现的对方，都没有像在“概念”论中那样被规定为“特殊的东西”的环节②；而作为双方之合的“第三者”(“存在”论和“本质”论中每个“正反合”中的“合”)，也没有像在“概念”论中那样被规定为有自我意识的“个体或主体”；每一方也都没有像在“概念”论中那样被“明白设定”(“建立”)为在对方中“得到同一”、“得到它的自由”(即是说，“存在”论和“本质”论中的正、反双方都没有达到有机的统一)。所有这些，都因为“存在”论和“本质”论中的每一范畴都不是具体的普遍性，都不是具体概念。——一般人所了解的概念只是一些脱离特殊性的普遍性，因而只是一些抽象的、片面的、有限的“知性规定”(“理智规定”)。

普通逻辑把“概念”的逻辑理解为仅仅“形式的

科学”，而不涉及内容的真假。黑格尔则认为他的逻辑学所讲的“概念”的诸形式是讲内容的，它们是实在事物的活生生的精神③。不过，这些形式（概念，判断、推论等）本身的真理性或内在意义，以及诸形式之间的必然联系，要在下面才能加以讨论。

注　　释：

① “存在”和“本质”只是“自在的概念，或换句话说，是对我们来说的概念”（*Begriffe an sich, oder was desselbe ist, für uns*）。——这句话中所谓“对我们来说的”，和第111节（《小逻辑》，第240页）关于“存在”范围中联系的形式所说的“只是我们的反思”（*nur erst unsere Reflexion*），基本意思相同，都是指“内在的”、“潜在的”，都是表示仅仅由于我们的分析、推论、引伸才把隐藏的东西揭示出来。

② 关于在“概念”中有区别的方面或规定性叫做“特殊性”，可参阅第163节注②。

③ 参阅《小逻辑》第158—161节。

并参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第5卷，第27、29页）：“逻辑本身诚然是形式的科学，但它是绝对形式的科学，这个绝对形式自在地是整体，并且包含真理的纯粹理念本身。这个绝对形式在其自身中具有内容或现实性”。“由于逻辑是绝对形式的科学，所以这个形式的东西因而必然是一个真理的东西，它在自身中具有适合于其形式的内容”。

A. 主观概念（Der Subjektive Begriff）

(a) 概念本身
(Der Begriff als solcher)

第一六三节

这一节主要讲“概念”的三个环节，以及具体概念和抽象概念的区别。

“概念”的第一个环节普遍性，是指在具体的规定性中的同一性、等同性①，这种等同性就其不受各不同规定性的限制而言，乃是“自由的等同性”。第二个环节特殊性，就是普遍性在其中持续不变的各个具体的规定性②。第三个环节个体性，乃是普遍性与特殊性的“自身反思”（“返回到自身内”），也就是说，在个体性中，普遍性即特殊性自身，特殊性即普遍性自身，两者处于“自身反思”的统一性之中；这种统一性是“自身否定的统一性”，因为特殊性既是对普遍性的否定，而两者又是自己对自己的联系；所以这种“自身否定的统一性”也就是对立面的统一，就是最真实地、最具体的东西（“自在自为的特定的东西”），并且同时是“自身同一体或普遍的东西”（即是说，

个体性同时是普遍性)③。

"概念"论中个体的东西(*Das Einzelne*)即是"本质"论中实在的东西,只不过前者产生于概念,是上面所说的普遍的东西或"自身否定的同一性",而后者最初只是本质与实存之"潜在的或直接的同一"④,实在事物之所以"能够发生作用",也只是因为这种"潜在的统一";但"概念的个体性"则如前所述是有创造性的力量,是"纯全起作用的东西",而且不像"实在"中的"原因"那样貌似对自己以外的另一事产生作用,而是自己"对自己起作用。"

不过,不可把"概念"的个体性了解为个体的物(*Dingen*)⑤或个体的人,前者是"主体",是具体概念⑥。后者要在"判断"中才出现。

附释一阐释了具体概念所指的具体普遍性与知性所了解的概念——抽象普遍性的区别;重申了基督教重视人格,重视人的普遍性的特点⑦;最后又以卢梭的"公意"说为例,说明"真正的普遍"与抽象的普遍性即单纯的共同点之间的区别⑧。

附释二根据"概念"是事物的本质和核心,是"逻辑在先"的"纯粹概念"或"客观思想"的基本观点⑨,说明这种"概念"不是"我们"人所主观"形成"的,是"决不可认作有什么来源的东西。"

注　　释:

① 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第5卷,第38—39页):"普遍

的东西即使在把自己建立为一个规定时（指当普遍的东西表现自身为特殊的东西时——引者），它在规定中仍然保存它之所是。它是它所寓于其中的具体物的灵魂，它在具体物的多样性和杂多性中不受阻碍，并等同于自身（即"自由的等同性"之意——引者）。普遍的东西将不被卷入变易之中，它不受扰乱地在变易中仍持续其自身，它有不变的、不朽的自我保存的力量。"

并参阅斯退士《黑格尔哲学》，第227页："但假如普遍的东西简单地只是这种同一性，那就可以问，普遍的东西和本质开始时的范畴同一性如何区别。回答是，本质中的那个范畴是抽象的同一性，并且把抽象的差别和自己完全对立起来。而这里的普遍的东西是一个包含其对立面于其自身之内的同一性。它不仅在自身内与自身同一，而且在其对方中与自身同一。因此，它是一种具体的同一性。诚然，本质中的同一性范畴也被指明为包含差别，但关键在于这种差别需要指明。差别不是明显的。而这里，我们将会看到，普遍的东西直接地、明显地即是它自身的对立面。"又《小逻辑》，第338页："前面所讨论到的反思的规定性，在它们的相互关系中也彼此有互相联系，但它们的关系只是'有'的关系，不是'是'的关系，这就是说，不是一种明白建立起来的同一性或普遍性。"

② 参阅《大逻辑》(《黑格尔全集》第5卷，第42，43—44页)："规定性本身属于存在和有质的东西；它作为概念的规定性就是特殊性。""普遍的东西规定其自身，所以它本身就是特殊的东西；规定性就是它的区别；它只是与自己相区别。"

③ 参阅同上书第60页："因此，个体性首先显现为概念从它的规定性中而来的自身反思。"

④ 参阅《小逻辑》，第295页："现实("实在"——引者）是本质与实存或内与外所直接形成的统一。"

⑤ 《小逻辑》第332页第1行的"个体事物"，其原文为"*Das Einzelne*"，指"概念"的个体性事物；第7行的"个体事物"，原文是 *das einzelne Ding*，指个体的物。译文相同，原字原意却正好是黑格尔所强调要加以区别的。

⑥ 参阅斯退士《黑格尔哲学》，第230页："然则，假如通常的抽象物，人，房子，书等等不能叫做真正普遍的东西，那就可以问，真正

普遍的东西能以什么为例呢？回答是，逻辑学中的诸范畴，以及自然哲学和精神哲学中的'概念'都是这种纯真的普遍的东西。普遍的东西'存在'是纯真的，因为它从自身中发展出它自己的特殊性'无'，并且变成'变易'这个具体的东西。……在逻辑学的每个三一体中，第一个范畴是普遍的东西，第二个是特殊的东西，第三个是个体的东西。"

⑦ 参阅第73节注②及第147节注⑪。

⑧ 参阅卢梭《社会契约论》，商务印书馆 1962 年版，第 34—35 页："公意总是公正的，而且总是以公共利益为依归；但是并不能由此推论说，人民的考虑也总有同样的正确性。人们总是愿意自己幸福，但并不是人们总是能看清楚幸福。……众意与公意之间经常总有巨大的差别；公意只考虑到公共的利益，而众意则考虑到个人的利益，众意只是个别意志的总和。但是，在众意里去掉其正负相抵消的部分，则减余的部分是公意。……因此，若要能很好地表达公意，国家之内就必须没有派系存在，而每个公民只根据自己发表意见"。并参阅黑格尔《法哲学原理》，第254—255页："卢梭在探求这一概念中作出了他的贡献，他所提出的国家的原则，不仅在形式上（好比合群本能、神的权威），而且在内容上也是思想，而且是思维本身，这就是说，他提出意志作为国家的原则。然而他所理解的意志，仅仅是特定形式的单个人意志（后来费希特亦用），他所理解的普遍意志也不是意志中绝对合乎理性的东西，而只是共同的东西，即从作为自觉意志的这种单个人意志中产生出来的。这样来，这些单个人的结合成为国家就变成了一种契约，而契约乃是以单个人的任性、意见和随心表达的同意为其基础的。"

⑨ 参阅第 1 节注⑤及《小逻辑》第19—25节。

第一六四节

这一节讲"概念"的具体性，——即它的各个环

节之间的不可分离性。

上节已经谈到①，个体性是“自身否定的统一性”（“自身的否定的统一”），是“自在自为的特定东西”（“自在自为的特定存在”），并且同时又是“自身同一体或普遍的东西”（“它〔概念〕的自身联系和普遍性”）。既然如此，“概念”的三个环节普遍性、特殊性、个体性便是“不可分离的”②。“本质”论中“反思的范畴”各有各自的“孤立有效性”③，可以看作是离开对方而独立“自为”；但在“概念”里，其各个环节完全合而为一，达到了完全的同一性：每一环节只有直接地从它的对方才能得到理解，只有直接地联系它的对方才能得到理解。

普遍性是规定性中的“自由的等同性”，颇相当于“本质”论中的“同一”④；特殊性是普遍性的不同规定，是对普遍性的否定，颇相当于“差别”⑤；个体性是前两者的统一，就像“根据”是同和异的统一一样⑥。但“本质”论中的“同一”只是潜藏着“差别”，而普遍性之为“自身同一的东西”则是“明白了解为”特殊的东西和个体的东西被包含在普遍性之中，这种“包含”是不需要加以“指明”⑦的。特殊的东西虽然是有差别的东西，但又不完全等于“本质”论中的“差别”，它在自身中即是普遍的东西，并且是作为个体的东西。同样，个体性也不完全等于就是“本质”论中的“根据”，个体性是“主体”，是一切

事物的有创造力的“基础”。总之，“本质”论中“反思范畴”之间的不可分离性尚未明白建立，而“概念”的各环节的不可分离性则明白建立起来了(*gesetzt*)。——黑格尔形象地把“概念”诸环节间这种明白的有机联系称为“概念的明晰性”⑧。

说“概念”是抽象的，这话在下面两种意义下是对的：一方面是因为“概念”指一般的思想，指“纯概念”，是撇开了“经验中具体的感官材料”的东西⑨；一方面是因为“概念”尚未发展到作为主客统一的“理念”的阶段：作为“概念”论第一部分的“主观概念”还只是讲思维形式，但也并不是说，概念和它的内容（客体）是彼此外在的；事实上，“概念”作为“绝对形式”是有内容的，是一切规定性的“真理”⑩，是“主体本身”和“精神”⑪，因而也是“完全具体的东西”。——就“概念”作为“实存着”的东西中的“概念”来说，它与客观性是有区别的；但尽管有这种区别，客观性却仍然不脱离“概念”，它“仍保持其为概念的客观性。”总之，“概念”虽非主客统一的“理念”(就此而言，“概念”可以说是抽象的)，但“概念”并不脱离“客体”，它是有创造性的、最具体的东西。“概念”不同于“一切别的具体事物”；更不同于“通常所了解”的“感觉中的具体事物”⑫；也不同于脱离特殊性和个体性的抽象普遍性。

注　　释：

① 《小逻辑》，第331页。

② 参阅上节关于个体性的讲解部分。

③ 《小逻辑》，第176页："反思首先超出孤立的规定性，把它关联起来，使其与别的规定性处于关系之中，但仍然保持那个规定性的孤立有效性。"

④ 参阅上节注①。

⑤ 参阅上节注②。

⑥ 参阅上节关于个体性的讲解部分。

⑦ 上节注①所引斯退士语。

⑧ 参阅《小逻辑》第161节注②所引芬德莱的解释。

⑨ 参阅《小逻辑》第2，3，5，12，19—25节。

⑩ 参阅第162节注③。

⑪ 参阅《小逻辑》，第325—326页。

⑫ 《小逻辑》，第328页。

第一六五节

这一节讲"概念"到"判断"的过渡。

个体性是"概念"之整体，但它是"否定的自身反映"（"否定的自身反思"），——即第163节所说的"自身否定的统一性"（"自身反思"即"自身同一"）①，因此个体性中包含有各环节的区别或否定性，并且它首先要把这种区别"建立"起来，这种建立区别或"自我区分"、"自我分化"的活动，就是对概念这个整体的"第一否定"。通过这种否定性活动，"概念"所包含的各个规定性、特殊性便明白表述出来了。这里

的意思可以分为两层：第一，这些由于否定性活动而区别开的东西不过是概念这个整体的各种不同成分；第二，这种否定性活动，同时也说明了（“建立”了）各成分之间的同一性，——说明了此一成分即是彼一成分。这种对“概念”所包含的各特殊性的说明（“建立），就是“判断”。

通常将概念分为清楚的、明晰的和正确的三种②，这不属“思辨哲学”所讲的“概念”范围，而属于心理学的范围。还有一种分法是把概念分为从属的与对等的两种，这种分法并没有真正了解普遍与特殊的内在关系，而是用“外在的反思”③观点把普遍与特殊割裂开来了。还有一种分法是把概念分为相反的与矛盾的，肯定的与否定的等等，这种分法能看到概念的对立性与矛盾性，不能不说是对思想的特性“偶有所见”，但它也没有认识到这些形式只属于“存在”和“本质”的范围，尚未进入“概念”的阶段，它们不能像普遍性、特殊性、个体性那样可以看成即是“概念的规定性”。——说“概念”有普遍性、特殊性、个体性，这只是说“概念”有三个环节，而不是把“概念”分为三种（“样式”）④；如果一定要说“概念”可分为普遍的、特殊的、个体的三个种，那也只有用外在的反思的观点“将它们彼此分开后，才可以那样说”。“概念”的各个成分本是内在地联系在一起的，对“概念”所包含的各个成分加以区分并作出陈

述（作出规定），那就是“下判断”，“下判断”就是“规定概念”、陈述“概念”。

注　释：

① 《小逻辑》，第331页。

② 例如沃尔夫派学者鲍麦斯特（*Fr·Chr·Baumeister*，1707—1785）就采取这种看法。这种分法以及下述几种分法，都是一些普通逻辑书中的分法，可参阅《大逻辑》“概念”论“特殊的概念”节“注释”（《黑格尔全集》第5卷，第52—58页。）

③ 参阅本书附录《黑格尔论反思（*Reflexion*）》第二部分关于“外在的反思”的解释。

④ 这里的“样式”和前面所说“通常将概念分为清楚的、明晰的、和正确的三种”中的“种”，原文是一个字——*Arten*。

并参阅《小逻辑》，第338页：“不过如果说概念有种类（*Arten*）的不同，那就错了，因为概念，虽说是具体的，但就其为概念而言，本质上仍然是一个概念，而概念所包涵的各个环节也不可认作种类的不同。”

（b）判断（Das Urteil）

第一六六节

这一节讲“判断”是“概念”自身的“特殊化”。

“判断”是“概念”在它自己的各个特殊性或规定性中的表现。“判断”是对“概念”的各个“被设定为独立的”、“同时和自身同一而不和别的环节同一的”诸环节作出有区别的联系，例如“个体是普遍”这类判断（“这朵玫瑰花是红的”），就是把个体性与普

遍性两环节既作出区别，又予以联系；又如“个体是特殊”和“特殊是普遍”之类的判断也是这样。

通常以为“判断”中的主词与谓词是两个互相独立、彼此外在的东西，只是靠我们的主观思维才把它们联结起来。这种看法在黑格尔看来只是表面的。其实，主词与谓词中间的联系字“是”字，就说明“谓词属于那主词”本身，说明两者不是“外在的主观的联属”的关系，说明“判断”是将“对象”(主词)自身的规定加以陈述。

主词与谓词的“最初”的——最基本的对立，是个体与普遍，也就是说，“概念”的三个环节的最初的——最基本的分离、抽象是个体与普遍（至于个体与特殊，或者特殊与普遍，那都是主词与谓词的更进一步的对立)。因此，“抽象的判断”的最基本的形式是“个体的即是普遍的”，例如断言“这朵玫瑰花是红的”，其中的主词便是个体的东西，谓词则是普遍的东西。普通逻辑的缺点就在于没有指出“是”字的深刻意义，没有指出“主词是谓词”，也就是说，没有指出主词与谓词的同一性(“是”字就是表示“判断”的两端项的同一性)。例如普通逻辑在对待“个体是普遍”这样的“判断”时，就只把个体与普遍看成是互相独立、彼此外在的单纯对立的关系，而不能理解这个判断正是把个体与普遍“表述成同一的”。

黑格尔认为，“是”字并不是为了把两个外在的东

西加以主观的联结，它乃是“从概念的本性里产生出来的”，“概念”的本性在于，它在它的“外在化”里即在它自身，它的每个环节都和其它环节内在地联系在一起，而“判断”中的“是”字正是对这种内在联系的说明。前面讨论过的“反思的规定性”（“反思范畴”），其间虽然“也”“有”相互联系，但它们各自“仍然保持那个规定性的孤立有效性”①，它们之间的相互联系是“潜在的”、“需要指明”的②，而“不是一种明白建立起来的同一性或普遍性”，“只是‘有’的关系，不是‘是’的关系”③。但“概念”的诸环节却不同于“反思范畴”，它们彼此间有“明白建立起来的同一性”。所以“判断”是“概念”自身的特殊性、区别或规定性的“表达”，“概念”的普遍性在其特殊性、区别或规定性中仍能保持其为普遍性。

附释首先说明逻辑学所要求把握的对象“概念”是唯一的，并无种类上的不同；只有就概念是构成判断的前提，就概念在判断中以不同的形式出现而言，才可以说，“判断是概念的联结”或“不同种类的概念的联结”的这种理解“是对的”。**附释**接着举例批评了认判断为外在的联结的观点。

黑格尔还进一步认为，形式逻辑的缺点之一是看不到从“概念”到“判断”的必然发展过程。黑格尔断言，“概念”是有创造性的力量，是“无限的形式”④，它能“自己分化其自身”，自己区别其自身，把

自身所包含的区别、特殊性表达出来，而这种活动就是“判断”,所以“判断”是“概念”的潜在的内容的展开⑤。从这个意义来说，由种子（根、枝、叶的潜在）长成为根、枝、叶的植物,“也可以看成是植物的判断”⑥。

注　　释：

① 《小逻辑》，第176页。

② 第163节注释①所引斯退士语。

③ 所谓“‘有’（*das Haben*）的关系”,就是指暗含的关系或联系（即暗中含有之意）;所谓“‘是’的关系”，就是指两端明明白白地同一的关系或联系（即明白地就是之意）。

④ 参阅《小逻辑》，第328页:“概念无疑地是形式，但必须认为是无限的有创造性的形式，它包含一切充实的内容在自身内，并同时又不为内容所限制或束缚。”

⑤ “概念已经是潜在的特殊性。但是在概念本身内，特殊性还没有显著地发挥出来，而是仍然与普遍性有着明显的统一。”——这几句话的意思是说，在“概念”本身内，特殊性和普遍性尚未区分，两者都潜藏在作为个体性的“概念”之内。参阅斯退士《黑格尔哲学》，第232页：“判断发生于个体性环节。个体的东西作为概念之回到自身，是否定之否定或绝对否定性。因此，普遍与特殊的区别被合并于其中，消失于其中”。

⑥ 原文“参阅§160附释”显然有误，应为§161附释（《小逻辑》，第329页）。

第一六七节

这一节讲“判断”不仅具有主观意义，而且是客观事物的范畴。

普通逻辑认为"判断"只是主观的思维活动。但在黑格尔看来，逻辑学与"形而上学"(本体论)"合流"①，逻辑学并不把"判断"只划入主观思维的范围("并没有作出过这种区别"或划分)，它认为"一切事物都是一个判断"，这就是说，任何一个事物都既是个体的，同时又具有普遍性。在每个事物中，普遍性与个体性既区别又同一②。黑格尔把每一事物看成是一个"判断"，下面还断言每一事物都是一"推论"，这是他对"判断"与"推论"的非常特殊的用法。

事实上，"判断的客观表述"就说明：谓词不是人主观地附加给主词的。——"判断"不同于"命题"的地方就在于："命题"中的主词与谓词"并无普遍关系"，两者都是个体的东西，例如说"凯撒某年生于罗马"，不仅主词"凯撒"是个体的东西，而且谓词"某年生于罗马"也是个体的东西；反之，"判断"则要求谓词按照概念诸规定性间的关系而与主词发生关系，要求主词与谓词的关系是个体与普遍、普遍与特殊、个体与特殊之间的关系。只有这种关系才表明谓词与主词有事物本身内在的联系。"一辆马车走过去了"，这本来也只是一个命题，不是判断；但当（例如）"我们怀疑究竟是对象在动呢，还是观察者在动"的时候，则"一辆马车走过去了"这个命题"也许可以算作一判断"，这是因为，在提出怀疑之后，而因某种理由仍然断言"一辆马车走过去了"，这就表示"走过

去了”这个谓词所表示的动作不是仅仅个体的东西，而是某种普遍的东西③。

注　　释：

①　《小逻辑》，第79页。

②　参阅《小逻辑》第332页："但个体性不可以了解为只是直接的个体性，如我们所说个体事物或个人那样。这种意义的个体性要在判断里才出现。"本节（第167节）所说的任何一个事物都是一个判断，就是指"直接的个体性"。

并参阅斯退士《黑格尔哲学》，第234页："人们也许会认为主观概念中的范畴并不适用于每个事物，而只适用于意识或主观思维。按照通常的了解，概念、判断、推论都是主观思维的形式，如此而已。然而这种看法会误解黑格尔。概念中的范畴，就像所有其他范畴一样，其范围是普遍的。黑格尔明白地说'一切事物都是一个判断'，以后又说'每个事物都是一推论'。同理，每个事物都是概念。因为每个存在着的事物都是一个个体事物，都是个体的东西，其本性就在于它是普遍与特殊的结合。'这里在我面前的这本书'是一个个体事物，是一个个体的书。就它是'书'这个类中的一份子来说，它是一个普遍的东西。它又是一个特殊的东西，因为它是'这里在我面前的'。当它的存在的这些因素明白地表述为既是分开的又是同一的时，就像我们说'在我面前的东西是一本书'时，那么，它就是一个判断。"

③　参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第5卷，第69—70页）："一个命题诚然在文法的意义上有一个主词和谓词，但并不因此就是判断。判断要求谓词按照概念诸规定性之间的关系而与主词发生关系，就象普遍的东西与特殊的东西或个体的东西的关系那样。假如关于个体的主词所说的，其本身也只是某种个体的东西，那就单纯地是一个命题。例如亚里士多德死于第115届奥林匹亚节第四年当他73岁时，——这就是一个单纯的命题，而不是判断。假如环境之一，如那位哲学家的死的时间或年岁发生怀疑，而又因某种理由仍然维持上述数字，只有在这里才有某种判断的成分。因为在这种情况下，这个数字就可以认为是某种普遍的东西，没有亚里士多德之死那个特定内容，这个数

字也是持存着的，它以其它内容来充实自己，它甚至是一个空虚的时间。"

第一六八节

这一节讲"判断"总是把事物看成有限的。

每一判断只能陈述其主词的某方面的规定性；对一个主词无论下多少判断，总不能穷尽主词的丰富内蕴，不能指明其各种规定性的内部联系，所以，"判断"所表示的观点，是有限性、片面性①，即是说，从"判断"的角度看事物，事物都是有限的。事物的有限性就在于它的"定在"（"特定存在"）和它的"普遍本性"虽然"联合在一起"，但又有"分离"：如果不结合在一起，一事物就不成其为该事物，例如某一特定的艺术品（"定在"）如果不具有艺术品的"普遍本性"，就不成其为艺术品。但凡有限事物，必不能同它所具有的"普遍本性"完全一致，例如某一特定的艺术品就不能与艺术品的"普遍本性"完全一致。而"判断"的特点也正在于这些环节虽然"联合在一起"，但又有"分离"。

注　释：

① 参阅《小逻辑》第29、31节。

第一六九节

这一节讲"判断"的主词必须通过谓词的规定才具有内容。

在"个体的东西是普遍的东西"(例如"这朵玫瑰花是红的")这类抽象判断里，主词是"否定地自身联系的东西"①，直接地是包含否定性在内的"具体的东西"(例如"这朵玫瑰花)；谓词则是"抽象的"、"普遍的东西"，因而也是"无规定性的"(例如"红的")。由于"是"字的联系，普遍性的谓词就必然包含有主词的规定性或特性，例如"红的"就不仅包含有其他事物的红色，而且必然（由于"是"字的联系）包含有"这朵玫瑰花"的红色这个规定性，这样一来，"红的"这个规定性就成了标志"这朵玫瑰花"的特点的"特殊性"。特殊性于是被设定为（被确立为）联结主词与谓词的"同一性"。特殊性既非单纯的主词（个体性），也非单纯的谓词（普遍性），而是主词的"内容"。主词离开了谓词的规定，就是"空洞的名词"。而且对于具体事物，判断只能表述一方面的内容，不能"涉及"它"别的方面的内容"。

附释批评了对主词、谓词所下的"毫未切实道及两者的差别"的"琐屑"定义②，重申了用个体性、普遍性、特殊性说明主谓差别的意义；说明了"判

断”不限于“个体的东西是普遍的东西”这类判断，而且可以更进一步发展为以特殊性和普遍性为主词，以特殊性和个体性为谓词。

注　　释：

① 参阅《小逻辑》，第331页：“个体性”是“自身否定的统一性”。

② 黑格尔这里指的是华特利（*Richard Whately*，1787—1863）的《逻辑学》所下的定义（参阅瓦莱士《小逻辑》英译本注）。

第一七〇节

这一节讲主词既大于谓词，又小于谓词。

主词是包含否定性于其自身的具体的同一，其内容非常丰富，是谓词的“基础”、根源。谓词所说的东西，是“内蕴在”主词中的一个成分，是主词所包含的“许多规定之一”，就这个意义来说，主词大于谓词。

但另一方面，谓词是普遍的东西，可以脱离主词而独存，它超出主词，使主词“从属在它的下面”①，就这方面来说，谓词又大于主词。

只有特殊性（“谓词的特定内容”）才构成主词与谓词的同一②。

注　　释：

① 例如在“这朵玫瑰花是红的”这一判断中，“红的”不仅指这朵玫瑰花的红，而是普遍的东西。这朵玫瑰花的红则“从属”于普遍的红之下。

② 参阅《小逻辑》第341页："特殊性就是主词与谓词确立了的同一性。特殊性就其中立于主词、谓词形式上的差别而言，就是内容。"

第一七一节

这一节讲"判断"分类的原则。

"判断"中主词、谓词和作为主谓的同一性的内容①三者间的关系，在"判断"发展过程的最初阶段是杂多的、外在的关系，三者并不是一开始就内在地联系在一起的。不过它们潜在地("就本质上说")，亦即在"概念"中，却是"同一的"②，因为：主词是个体性，是特殊性与普遍性的同一；同样，谓词，正如上节所说，既"内蕴在主词里"，又"使主词从属在它的下面"(即是说，谓词既被包含在主词之中，又包含主词在自身之内)，因而也是具体的统一体；至于作为主词与谓词的同一性的联系字，在"判断"发展过程之初，只是用一个抽象的"是"字去表述，因而还未能表达"同一性"的内蕴。"依这种同一性看来"，主词应该被设定在谓词的规定性之中，从而使谓词也获得主词的规定性，只有这样，"联系字也就充分发挥其效能了"③。可是在"判断"发展过程之初，主词与谓词的"同一性"并没有真正达到；只有通过下述"判断"的分类即通过"判断"由低级到高级的"进展"过程，这种"同一性"才越来越明显地表达出来，联系

字的“效能”也才越来越得到“发挥”，而当最后达到完全的同一性时，那就“进展到推论”了。“判断的进展”，“最初”还只是对主词作出“感性的普遍性”的规定，例如说某物(主词)是浅红的，是红的，是有颜色的等等。高级的判断则能抓住“概念式的普遍性”，例如说某物是真的，是美的，是善的等④。

普通逻辑所讲的判断分类，不谈对于一个对象的认识之深浅，因而各种判断之间无必然联系，无推移转化；如果有了上述对判断的看法，那就即使在普通逻辑所列举的各类判断中，也可以看到它们在认识论上的意义，看到各类判断间的“必然进展”，看到各类判断都是对具体概念自身的一种不断深入的“连续规定”。

从“存在”到“本质”是认识由浅入深的过程，是具体概念、具体真理自身的发展过程；而“概念的特殊化”就是判断⑤，因此，“判断”的进展过程也就是“概念”自身发展的过程，这样，“判断”就必然要按照从“存在”到“本质”的途径而向前“进展”，当然只能是按“概念”发展的“简单关系”而进展，不可能把逻辑范畴的全部细节重演一遍。

黑格尔认为，“判断”既然只是“概念”的各个环节的区分，是“概念”之展开和陈述，那么，各不同种类的判断，便不单纯是“经验的杂多体”，而是由思维所规定的“全体”，即是说，各不同种类的判断构

成一个有机的整体。康德的一个伟大功绩就在于他首先提出了这种"要求"。康德的判断分类是死板的、没有内在联系的，内容是空疏的，但他的划分法表明他认识到，各种不同的判断要按照"逻辑理念的普遍形式"来进行规定：他把判断分为"量的判断"、"质的判断"、"关系的判断"和"样式的判断"四类，这在实际上就大体相当于"概念"的各种规定性。他把每类判断又分三种，这种"三一式"也表明他"要求"以"概念"之整体或"全体"作为划分的原则⑥。

依照这种看法，黑格尔把"判断"分为"定在的判断"、"本质的判断"、"概念的判断"三大阶段，这和思维的主要阶段"存在"、"本质"、"概念"三阶段是一致的。不过，"第二种主要判断"——"本质的判断"恰好相应于本质所具有的差别的性格（成双成对的性格），因而又细分为二⑦：即"反思的判断"和"必然的判断"（不同于"概念的判断"中的"必然判断"），这样，黑格尔的判断分类就是四种⑧。这四种判断并非"罗列在同一水平，具有同等价值"，而是按"谓词的逻辑意义"——即按谓词所表达的认识内容之浅深，而有低级高级之分（"构成一种阶段性的次序"）。

注　　释：

① 参阅第169，170节（《小逻辑》，第341，342页）。

② "就本质上说"，原文是*an sich*，即"自在地"、"潜在地"之意。在"概念"中，个体性、普遍性和特殊性本是"潜在地"统一在一起的；只是在判断中，三者才区分为主词、谓词和作为主谓的同

一性的内容。

③ 这句话的原文是"*und die Copula sich erfüllt*。"

④ 见《小逻辑》第344页末段所举的例子。

又《小逻辑》，第355页："概念即是空虚的联系字'是'字的充实化。当概念同时被区分为主词与谓词两个方面，则它就被建立为二者的统一，并使二者的联系得到中介，——这就是推论。"

并参阅库诺·费舍《近代哲学史》第8卷，第536页："因此，在判断的发展和进一步规定中，只有达到一点，在那里，联系字才'充分发挥其效能'，而主词与谓词之间的联结才不单用'是'来表述，而将用'必然是'来表述。我们可以预见这种最高的判断将是'必然判断'，而在必然判断中就隐藏着推论，推论直接产生于必然判断"。

⑤ 参阅《小逻辑》，第339页："因此判断的意义，就必须理解为概念的特殊化。"

⑥ 参阅《哲学史讲演录》第4卷，第269页："伟大的〔辩证法〕概念的本能使得康德说：第一个范畴是肯定的，第二个范畴是第一个范畴的否定，第三个范畴是前两者的综合。三一的形式，在这里虽只是公式，在自身内却潜藏着绝对形式、概念。"

⑦ 这段意思的原文是，*Die zweite dieser Hauptarten ist dann dem Charaker des Wesens, als der Stufe der Differenz, entsprechend, noch wieder in sich gedoppelt*。

⑧ 参阅芬德莱《黑格尔再考察》，第231—232页："黑格尔关于判断的论述贯穿了传统的质、量、关系和样式的四分法，在其中的每一类中，黑格尔发现了康德先前在其中找到的三个细支（*A*）定在的判断或具有的判断（代替传统的质的区分），细分为（*Aa*）简单的肯定判断，例如'这朵玫瑰花是红的'；（*Ab*）简单的否定判断，例如'这朵玫瑰花不是红的'；（*Ac*）无限判断，例如'这朵玫瑰花是非红的'，……。（*B*）反思的判断（传统的量的区分），细分为（*Ba*）单称判断，例如'这是一个人'；（*Bb*）特称判断，例如'有些人是快乐的'；（*Bc*）全称判断，例如'所有的人都是有理性的'。（*C*）必然判断（传统的在'关系'之下的区分），细分为（*Ca*）直言判断，例如'这玫瑰花

是植物'；(*Cb*) 假言判断，例如'假如蜡受热，它就熔化'；(*Cc*)选言判断， 例如'一个颜色或为蓝紫色，或为靛青色，或为蓝色，或为绿色，或为黄色，或为橙色，或为红色'；(*D*) 概念的判断 (相当于传统的样式的区分)，细分为 (*Da*) 确然判断，例如'这个行为是对的'；(*Db*) 或然判断， 例如'这个行为可能是对的； (*Dc*) 必然判断，例如这个行为 (作为一种纯粹的善行) 必须是对的'。"

(1) 质 的 判 断

(Qualitatives urteil)

第一七二节

这一节讲"质的判断"的意义以及它所包含的前两个判断，"肯定判断"与"否定判断"。

"判断"的最初的、直接的形式是"定在的判断"，即关于感性方面的特定存在的判断。由于"质"是规定"定在"之为"定在"的特性，所以，"定在的判断"也就是"质的判断"。"质的判断"是以"感性的普遍性"作谓词，或者说是用"感性的普遍性"去陈述一个作为主词的"定在"，例如"这玫瑰花是红的"，就是一个"质的判断"。

"质的判断"分三种：(一)"肯定的判断"，这种判断的基本形式是"个体的东西是普遍的东西"，例如"这玫瑰花是红的"，其中"这玫瑰花"是个体的东西，"红的"是普遍的东西。但"质的判断"中主词与

谓词并无必然联系，因为一物的“感性的质”具有偶然性，并非该事物的本质所在，例如玫瑰花就并没有非是红的不可的必然性，反之，玫瑰花也可以不是红的。这样，“肯定的判断”就可以过渡到（二）“否定的判断”。“否定的判断”的基本形式是“个体的东西不是普遍的东西”，例如“这玫瑰花不是红的”。

不过，黑格尔认为，“肯定判断”和“否定判断”除了表述为“个体的东西是普遍的东西”和“个体的东西不是普遍的东西”之外，又可以表述为“个体是特殊”和“个体不是特殊”。例如“红的”颜色相对于“不是红的”颜色来说，就是特殊的颜色而不是普遍的颜色。

黑格尔认为单纯的“肯定判断”是站不住脚的，因为前面说过，“质的判断”中的谓词并不同主词有必然联系，“个别的质并不符合主词的具体的本性”，例如红“并不符合主词的具体的本性”，这就是说，“个体并不是特殊”。由此可见，“否定判断”（“个体不是特殊”）正好指明了“肯定判断”的实质，也就是在这个意义下，黑格尔断言：“肯定判断是不真的，它乃是在否定判断中具有它的真理性。”①

【说明】和**附释**两部分主要是讲“真理”和“不错”的不同意义。黑格尔认为“真理”是具体概念，是多样性的统一，而“质的判断”只认识到对象（主词）的一个很肤浅的片面，并没有把握住对象（主

词）这个“具体的东西”的多样性及其统一；而且谓词是一抽象的普遍，并不能恰切地指明主词所独具的特性。所以“质的判断”中的谓词并不与主词完全同一，二者“彼此并不相吻合”，也就是说，“质的判断”的“形式”和它所要认识的“内容”（具体真理）“彼此不相符合”，简言之，“质的判断”达不到“真理”。

“质的判断”“至多可以说”是“不错”，意思就是说，它所认识的内容是有限的、表面的，只要“我们的表象”或认识与这有限的、表面的内容相符，就可以说“不错”，而“不问内容的其他情形”，——不问内容的其他方面以及内容的各方面之间的联系。

在黑格尔看来，真理（具体真理）之为真理，“完全取决于它的形式”，这里所谓“形式”就是指“概念”（具体概念）。因此，真理之为真理就在于现实性的东西是否符合“概念”②，而“质的判断”只能抓住具体东西的有限的、片面的、表面的方面，因此，具体真理“在质的判断里是找不到的”。反之，在后面将要讲到的最高判断——“概念的判断”中，谓词便不再是一表面的抽象的“质”，而是真、美、善，这些谓词在黑格尔看来就是抓住了认识对象——主词的灵魂、核心和命脉，就是抓住了具体真理，因而是和主词完全同一的。

注　　释：

① 《大逻辑》。《黑格尔全集》第5卷，第82页。

② 参阅第6节注②④及《小逻辑》第6节。

第一七三节

这一节讲"质的判断"所属的第三种判断——"无限判断"。

"否定判断"是对"肯定判断"中的谓词——"质"作"初次的否定"，例如"这玫瑰花不是红的"，就是对"这玫瑰花是红的"这一判断中的谓词"红的"作"初次的否定"。但是在"否定判断"中，主词与谓词并不因"不"字而失去联系，相反，两者仍然保持着联系，只不过"否定判断"中的谓词，例如"不是红的"，是一种"相对的普遍性"，即特殊性，因为例如"不是红的"仍然意谓着是颜色（普遍性），但它是另一种特殊的颜色，这样，"个体的东西不是普遍的"这个"否定判断"就等于是"肯定判断"——"个体是特殊"①。

但说"个体是特殊"，也是站不住脚的，因为特殊比个体的范围广，它不能恰切地指出主词所独具的特性，这也就是说，个别的东西又不是特殊的东西，或者换个说法，说"个别的事物也不是一种普遍的东西"也一样。这就迫使"个别的东西是特殊的东西"这种对"否定判断"的"肯定的表述"分裂为两个形式：或者是(a)"个体就是个体"，例如"玫瑰花是玫

瑰色"②，这种判断固然主词与谓词完全同一，但却是一种同语反复式的"同一的判断"。或者是相反的形式——(b)"无限的判断"，例如"精神不是象""狮子不是桌子"；这种判断中主词与谓词的关系正好和"同一判断"中主词与谓词的"空的同一性"关系相反，而是"相关的双方"在"质"上彼此"异在"，"完全不相干"，也可以说是"充满一切的关系"，即什么不相干的谓词都可以用来指谓主词，例如说"狮子不是桌子"固然可以；同样，说狮子不是"椅子"，不是"床"，不是其他任何东西也都可以。由此可见，"无限的判断"和"同一的判断""一样毫无意义"。"无限的判断"又叫做"否定的——无限的判断"，"同一的判断"在《大逻辑》中又叫做"肯定的——无限的判断"③。

"无限的判断"是"主词与谓词毫无任何联系"，它是"肯定判断"和"否定判断"的"最近的辩证发展的结果"，因为它"明白地显露出来了""肯定判断"和"否定判断"中主谓之间的不同一性，明白地暴露了这两种判断的"有限性和不真性"。

根据"一切事物都是一个判断"的基本观点，黑格尔还举实际事物为例说明了"无限判断"与"否定判断"的区别："否定判断"只否定主词的某一特殊的质（例如说"这玫瑰花不是红的"），但仍然承认该"质"所属的普遍性范围（例如仍然承认这玫瑰花是

有颜色的）；而“无限判断”则连这种普遍性的范围也加以否认。例如“民事权利争执”中犯法的一方只否定了法律某一特殊条文，但仍然承认普遍性的法律，因而是“否定判断”；但犯罪则是否认人的普遍权利，因而是“无限判断”。

注　　释：

① 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第5卷，第84，87页）："个别的东西是一个特殊的东西，这是否定判断的肯定的表述。""例如，假如说玫瑰花不是红的，这样，被否定的只是谓词的规定性，并且脱离了那同样属于谓词的普遍性；普遍的范围，颜色，被保存着；假如玫瑰花不是红的，那就是认为玫瑰花有一种颜色，而且是有另外一种颜色；按照这个普遍的范围说，则判断还是肯定的。"

② 参阅《大逻辑》（《黑格尔全集》第5卷，第88页）："按照否定判断的肯定表述，则个体的东西是特殊的东西。但个体的东西又不是特殊的东西；因为特殊性比个体性的范围更广；所以它是一个不适合主词的谓词，在谓词中主词因而还不具有其真理性。个体的东西只是个体的东西，它不与他物相关，而是仅仅与自身相关的否定性，或者是肯定的自身相关的否定性，或者是否定的自身相关的否定性。——玫瑰花不是任何一个有颜色的东西，它乃是只有特定的颜色，即玫瑰色。"

③ 参阅麦克塔加尔特《黑格尔逻辑学注解》，第203页："黑格尔在这一点上似乎有意要在全书中表达他已经在大逻辑中表达过的同样的观点（全书第173节）。但是，他把'肯定的——无限的判断'（那里简单地称为同一的判断）放在'否定的——无限的判断'（那里简单地称为无限的判断）之前，这就使整个论述成为难于理解的了。他这种做法使得从否定判断的过渡陷入晦涩难解，只有与大逻辑互相参照，才能明瞭。由于全书关于主观性的整个论述高度简略，这种晦涩难解就更增加了。"